У. Б. ДАЛГАТ

ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС ЧЕЧЕНЦЕВ И ИНГУШЕЙ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
им. А. М. ГОРЬКОГО

Отсканировано
21 апреля 2013 года
специально для эл. библиотеки
паблика «Бæрзæфцæг»
(«Крестовый перевал»).

Скангонд æрцыд
2013 азы 21 апрелы
сæрмагондæй паблик «Бæрзæфцæг»-ы
чиныгдонæн.

http://vk.com/barzafcag

У. Б. Далгат

ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС ЧЕЧЕНЦЕВ И ИНГУШЕЙ

Исследование и тексты

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
МОСКВА
1972

Книга состоит из двух частей. Первая часть содержит исследование, в котором дана характеристика вайнахского (чеченского и ингушского) геронческого эпоса в его становлении как жанра и в развитии от эпохи к эпохе. Вторая часть состоит из текстов сказаний. Тексты сопровождаются научными комментариями.

Ответственный редактор

И. А. ДАХКИЛЬГОВ

7—2—2
119—1971 (II)

Посвящается памяти моего отца
БАШИРА КЕРИМОВИЧА ДАЛГАТА

ОТ АВТОРА

Как известно, в состав современных нахских народов входят чеченцы, ингуши, тушины, кисты и бацбийцы [1]. По всесоюзной переписи 1970 г. чеченцы составляют в СССР 613 тысяч человек, ингуши — 158 тысяч. Бацбийцев и других насчитывалось в 1948—1949 гг. всего около 3 тысяч, и они в материалах переписи не выделены в самостоятельную группу. Основная масса чеченцев и ингушей проживает на Северном Кавказе, главным образом в Чечено-Ингушской АССР, бацбийцы, тушины и кисты живут в Грузинской ССР. Часть чеченцев и ингушей находится в Турции, Сирии, Иордании, куда они были выселены из царской России во второй половине XIX в.

Вайнахи (самоназвание чеченцев и ингушей), как и многие другие кавказские народы, имеют замечательный древний эпос, которому и посвящена эта книга. Издание героического эпоса чеченцев и ингушей осуществляется в таком виде впервые. Состоит оно из исследования, текстов сказаний в переводе на русский язык и научного комментария текстов. Исследование содержит общую характеристику жанра вайнахского эпоса. Эпические произведения, записанные у ингушей и чеченцев, рассматриваются в исследовании как общее достояние чечено-ингушского народа; вместе с тем учитывается и художественное своеобразие ингушских и чеченских героических сказаний. При этом вайнахский эпос характеризуется не изолированно, а на фоне общекавказской героико-эпической традиции.

В исследовании весь научный анализ материала подчинен двум проблемам, выдвинутым автором в качестве основных. Это, во-первых, проблема исторического развития эпоса, эволюции жанра на разных этапах его художественного формирования — от наиболее архаических сказаний древних циклов о великанах-богатырях к развитым героическим видам нарт-орстхойского эпоса и более поздних по времени образования сказаний, преданий и легенд исторического характера.

Оценивая вайнахский эпос со стороны его жанрообразования, автор исходит из представления о том, что это многокомплектный памятник культуры народа. Он включает различ-

---

[1] *Ю. Д. Дешериев.* Сравнительно-историческая грамматика нахских языков и проблемы происхождения и исторического развития горских кавказских народов. Грозный, 1963, стр. 61.

ные произведения словесного искусства вайнахов, имеющие косвенное или прямое отношение к героическим сказаниям. Исходя из указанной позиции в оценке эпоса, автор придает значение и древним мифам, и генеалогическим преданиям о родоначальниках, получившим в народе героико-эпическую трактовку.

Второй кардинальной проблемой, выдвигаемой в исследовании, является историзм эпоса. Автор считает, что исторический анализ эпоса показывает многие стороны его идейно-художественного развития — как специфически вайнахские, так и общекавказские типологические. В этом соответствии в исследовании придается значение связи эпического памятника чеченцев и ингушей с их духовной и материальной культурами, без чего трудно понять и объяснить идейно-эстетическую сущность характеристики эпических образцов. Кстати, их усиленную этнографизацию автор расценивает как явление их этнореалистической трактовки и восприятия. Историко-этнографический (помимо художественно-эстетического) аспект изучения рассматриваемого эпического памятника вызвал необходимость в соответствующей историко-этнографический информации.

Исследование сопровождается текстовым материалом, который отобран и систематизирован в определенной научной последовательности. Порядок систематизации текстового материала обусловлен теоретическими изысканиями автора. Публикация текстов, хотя и составляющих приложение к исследованию, осуществляется автором по принципам академического издания, в сопровождении научного комментария.

В основу исследования и приложения взяты материалы из разных источников. Во-первых, автором собраны все дореволюционные публикации чеченских и ингушских сказаний, записанных в прошлом веке преимущественно на русском языке (из-за отсутствия письменности на родных языках). Это в основном записи Ч. Ахриева, У. Лаудаева, Б. Далгата, Н. Семенова, П. Головинского, Т. Эльдарханова, М. Магомаева, представляющие значительную ценность и ставшие в наше время библиографической редкостью. Во-вторых, в книгу включено значительное число сказаний, изданных в разное время на языке оригинала в советских изданиях. Это публикации А. Аушева, Т. Бекова, Х. Осмиева, Л. Ахриева, Д. Мальсагова, Х. Ошаева, С. Эльмурзаева, А. Мальсагова, И. Дахкильгова и др., которые в своей основной массе до сих пор не были переведены на русский язык. Привлечены также некоторые рукописные материалы. Незначительную часть представляют новые записи вайнахского фольклора, зафиксированные в Чечено-Ингушетии за последние годы.

Литературно адекватный перевод сказаний с чеченского и ингушского языков выполнен нами согласно академическим нормам, когда перевод весьма близок к оригиналу, но передан в литературно воспринимаемой форме.

ИССЛЕДОВАНИЕ

Введение

БОГАТЫРСКИЕ И ГЕРОИЧЕСКИЕ СКАЗАНИЯ ЧЕЧЕНЦЕВ И ИНГУШЕЙ, ИХ ЖАНРОВАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ, МЕСТО В ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ КАВКАЗСКИХ НАРОДОВ

Известно, что Кавказ был огромной исторической ареной, на которой наблюдались различные этнические перемещения.

В VIII—VII вв. до н. э. с Северного Причерноморья появились киммерийцы и скифы, с которыми было связано падение (в 585 г. до н. э.) древнего государства Урарту (Ван, Урмия, Севан), возникшего в IX столетии до н. э.[1] Ю. Д. Дешериев указывает на то, что «в специальной литературе высказано мнение, что ближайшими потомками носителей урартского языка являются горские кавказские народы»[2].

Вслед за скифами в конце первого тысячелетия до н. э. на территорию северо-восточного Кавказа проникли сарматы, а в начале первого тысячелетия н. э. в центральной части Северного Кавказа, вслед за родственными скифами и сарматами, появились аланы — потомки древней ветви массагетов (которые обитали в степях на восточном берегу Каспийского моря). Из центральной части Северного Кавказа они пришли в область Туранской низменности и район Меотийского моря. Отсюда они вторглись в северную часть Кавказского перешейка, перемешались с местным автохтонным населением и с осами — другой родственной осетинам ветвью мидо-персидского племени, с которыми алан связывало общее происхождение.

Как утверждают многие современные исследователи на основании извлечений из древних авторов и новых изысканий, северокавказские степи и предгорья оказались в сфере влияния крупнейших сарматских племенных объединений. Здесь происходит формирование и расцвет наиболее сильного сарматского союза племен во главе с аланами. Появившиеся на Северном Кавказе сарматы столкнулись с далекими предками адыгов, осетин, чеченцев, ингушей и дагестанских народностей[3].

---

[1] См: *И. М. Дьяконов.* Языки древней Передней Азии. М., 1967.

[2] *Ю. Д. Дешериев.* Сравнительно-историческая грамматика нахских языков и проблемы происхождения и исторического развития горских кавказских народов. Грозный, 1963, стр. 66.

[3] См.: *В. Б. Виноградов.* Сарматы северо-восточного Кавказа. Грозный, 1963, стр. 9 и др.; *К. Ф. Смирнов.* Итоги и очередные задачи изучения сармат-

Существует точка зрения, что сарматы и особенно аланы участвовали в этногенезе не только осетин, рассматриваемых в качестве их прямых потомков, но и других народов, в том числе вайнахов и адыгов.

Нужно отметить, что наряду с приверженцами сармато-аланского влияния на этногенез и культуру осетин[4], адыгов, вайнахов, дагестанских народов в науке существует и другая точка зрения. Ее сторонники, например, И. А. Джавахишвили[5], Е. И. Крупнов[6], Г. А. Ломтатидзе[7], придают большое значение местному кавказскому субстрату.

Археолог В. Б. Виноградов по существу придерживается того же взгляда о более существенной роли автохтонного населения Кавказа. Он признает, что «... понадобилось много веков самых активных действий для того, чтобы сарматская культура была воспринята некоторыми местными племенами адыго-вайнахо-дагестанских групп». Что же касается высокогорных районов Кавказа, расположенных в стороне от основных перевальных дорог, то, по мнению ученого, «исторические судьбы местных горских народов развивались своими собственными путями, испытывая лишь определенное влияние со стороны пришлых соседей — сарматов»[8].

Отдавая должное внимание роли местных племен в формировании культур народов Кавказа, представление о которых все более углубляется и расширяется благодаря новым открытиям археологов[9], мы не склонны недооценивать и роли пришлых элементов.

Помимо скифо-сармато-алан, на Северном Кавказе имели место различные этнические влияния, связанные с завоевания-

---

ских племен и их культуры.— «Советская археология», XVII, 1953; *Е. И. Крупнов.* О состоянии и задачах изучения археологии Кавказа.— КСИИМК, вып. 60, 1955.

[4] См.: *В. И. Абаев.* Из осетинского эпоса. 10 нартских сказаний. М.— Л., Изд-во АН СССР, 1939; *он же.* Нартовский эпос.— ИСОНИИ, т. X, вып. 1. 1945; *он же.* Скифо-европейские изоглоссы. М., «Наука», 1965, и др.

[5] *И. А. Джавахишвили.* Основные историко-этнологические проблемы истории Грузии, Кавказа и Ближнего Востока.— ВДИ, № 4, 1939.

[6] *Е. И. Крупнов.* Древняя история Северного Кавказа. М., 1960; *он же.* Изучение нартского эпоса и археология.— «Археолого-этнографический сборник». Грозный, 1966.

[7] *Г. А. Ломтатидзе.* Некрополь II века н. э. в Клдеети. Тбилиси, 1957, стр. 203—204; *он же.* Выступление на сессии в Махачкале в 1959 г.— «Материалы по археологии Дагестана», т. II. Махачкала, 1961, стр. 297—298.

[8] *В. Б. Виноградов.* Указ соч., стр. 177.

[9] См., напр., работы: *В. И. Марковин.* Новый памятник эпохи бронзы в горной Чечне.— Сб. «Древности Чечено-Ингушетии». М., 1963; *Е. И. Крупнов, Н. Я. Меркерт.* Курганы у станицы Мекенской — Сб. «Древности Чечено-Ингушетии»; *Р. М. Мунчаев.* Новые данные по археологии Чечено-Ингушетии.— КСИА, вып. 84, 1961; *он же.* Памятники майкопской культуры в Чечено-Ингушетии.— «Советская археология», 1962, № 3; *он же.* Из истории раннебронзового века в Чечено-Ингушетии.— «Археолого-этнографический сборник». Грозный, 1966, и др.

ми и перемещениями народов. С конца IV в. значительная часть кавказской территории (Армения, Иберия, Албания) была завоевана сасанидским Ираном. В середине VI в. он уже контролировал Дербентский и Дарьяльские проходы. Официальная религия сасанидского Ирана — зороастризм — распространялась на завоеванных территориях с помощью священных книг древних персов Зенд-Авесты, которые, безусловно, оказали известное влияние на духовную культуру кавказских народов [10]. Совершенно очевидно влияние зороастрийцев на некоторые космогонические понятия кавказских народов, отраженные, например, в поклонении солнечному божеству. Древние зороастрийцы, как известно, представляли солнце в форме абстрактного, благотворного божества Хура. Ему были посвящены празднования новруза — нового года древних персов, упоминаемого и в Зенд-Авесте. Новруз как весенний праздник вошел в обрядовую поэзию многих северокавказских и дагестанских горцев, несмотря на их официальную мусульманскую религию.

Помимо указанного влияния, на Северном Кавказе были и другие воздействующие исторические факторы. Северный Кавказ в разные времена наводняли различные кочевники, колыбелью которых были степи Монголии и Туркестана. В 70-х годах IV в. в областях Предкавказья и Северного Кавказа появились полчища гуннов. Это были кочевые скотоводческие племена, производительные силы которых были крайне ограничены [11]. Римский историк Аммиан Марцеллин писал о них следующее: «Этот подвижной и неукротимый народ, воспламененный дикой жаждой грабежа, двигаясь вперед среди грабежей и убийств, дошел до земли алан, древних массагетов» [12].

При этом значительная часть аланских поселений Придонья была сметена гуннами, часть алан была присоединена к гуннам и участвовала в их дальнейших походах, другая часть переселилась за Терек, на территорию, занимаемую современной Осетией и Чечено-Ингушетией.

Почти все появившиеся на Северном Кавказе пришлые племена, не исключая и сармато-алан, были кочевниками. В момент своего появления кочевники такого рода отличались традиционными чертами жестоких завоевателей. Аммиан Марцеллин, описывая быт кочевых алан в I в. н. э., указывает на то, что «никто у них не пашет; питаются они мясом и молоком, живут в кибитках, покрытых согнутыми в свод кусками древесной коры, и перевозят их по бесконечным степям» [13]. Историк

---

[10] См.: «Очерки истории СССР». М., Изд-во АН СССР, 1958, стр. 312, 316 и др.; *М. Ковалевский*. Закон и обычай на Кавказе, т. I. М., 1890, стр. 81—84, 88 и др.

[11] См.: «Очерки истории СССР», стр. 159.

[12] *Аммиан Марцеллин*. История (перевод Ю. Куликовского), вып. III. Киев, 1908, стр. 239.

[13] Там же, стр. 241.

подчеркивает их воинственность: «Все они становятся вследствие многообразных упражнений великолепными воинами... в разбоях и охотах они доходят до Меотийского моря и Киммерийского Боспора с одной стороны и до Армении и Мидии с другой. Как для людей мирных и тихих приятно спокойствие, так они находят наслаждение в войнах и опасностях» [14].

Подобное описание быта кочевых алан I в. н. э. уже не применимо к аланам IV в., когда они перешли к оседлому земледелию и отгонному скотоводству, втянувшись в процесс этногенетического смешения с местными иберо-кавказскими народами [15]. По мнению М. Ковалевского, быт местных племен, которые проживали в горах, «далеко не носил характер кочевого». Ученый говорит, что «мы вправе будем сказать, что кочевой быт кавказских горцев должен быть отнесен к более или менее отдаленному прошлому» [16]. Социальный строй кочевников-гуннов, наводнивших Северный Кавказ в IV в. н. э., соответствовал последнему этапу разложения родового строя [17], названному Ф. Энгельсом «военной демократией», когда «военачальник, совет, народное собрание образуют органы развивающейся из родового строя военной демократии. Военной потому, что война и организация для войны становятся теперь регулярными функциями народной жизни» [18].

После гуннского нашествия, в середине VI в., на северо-восточном Кавказе в ближайшем соседстве с гуннами появляются тюркоязычные кочевые племена «болгар» — кутургуров, утургуров, савиров, куманов, а несколько позже аваров [19]. Пришельцы были воинственными кочевыми племенами, которые производили грабежи с целью захвата добычи. «Подобно гуннам, они оставили скорее своего рода негативные, нежели позитивные, следы в материальной культуре этого времени» [20].

В конце VI в. (в 591 г.) в восточной части Кавказского перешейка и на Северном Кавказе образовался Хазарский каганат [21], куда вошли этнически родственные с хазарами и болгарские племена. В эпоху могущества Хазарии ей, по всей вероятности, были подчинены все земли Северного Кавказа, включая и Северный Дагестан. При появлении в 733 г. на Кавказе арабов хазары были враждебны им. Первые четыре десятилетия VIII в. прошли в ожесточенной борьбе между хазарами и арабами, которые постепенно вытеснили хазар.

---

[14] *Аммиан Марцеллин.* Указ. соч., стр. 242.
[15] См.: «Очерки истории СССР», стр. 616, 618.
[16] *М. Ковалевский.* Указ. соч., т. I, стр. 57.
[17] См.: «Очерки истории СССР», стр. 159.
[18] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Избр. произведения, т. II. М., 1955, стр. 296.
[19] «Очерки истории СССР», стр. 554, 566, 570; *М. И. Артамонов.* История хазар. Л., 1962, стр. 69, 79, 103.
[20] «Очерки истории СССР», стр. 567.
[21] См.: *М. И. Артамонов.* Указ. соч.

В VIII в. арабы завоевали империю Сасанидов и стали с помощью Корана противодействовать влиянию зороастризма, который распространялся на Кавказе иранцами.

С X по XIII столетие северная часть северокавказских степей была занята тюркскими племенами кипчаков (половцев). Процесс тюркизации некоторых кавказских народов (балкарцев, карачаевцев, кумыков и др.) имел немаловажное значение для формирования их духовной жизни.

В XIII в. начинается нашествие на Кавказ золотоордынских полчищ Чингисхана. По свидетельству персидского историка Рашид-ад-дина, в 1218 г. полчища Чингисхана появились в Грузии и, покорив Тифлис, двинулась в 1221 г. на Дарьял и Дербент[22]. И. Д. Плано-Карпини говорит о сопротивлении монголам со стороны алан и других народов. Жители Северного Кавказа стали данниками внука Чингисхана — Батыя[23]. В сказаниях ичкеринцев (собственно чеченцев), по словам И. Попова, упоминаются имена Чингисхана и Мамая. Сказание о Мамае ичкеринцы передают так: «После Чингисхана здесь был Мамай, занявший местность, башни... легко покоривший те остатки Чингисовых полчищ, которые поселились тут»[24]. Ногайцы, выделившиеся из Золотой Орды в 1263 г., кочевали на Северном Кавказе до 1674 г., когда здесь появились калмыки[25].

В 1386—1402 гг. Кавказ подвергался нашествию орд Тимура; здесь была арена борьбы Тимура с ханом Золотой Орды Тохтамышем. По свидетельству арабского историка Шереф-Эддина, цитируемого Броссе[26], Тимур, взяв в феврале 1381 г. Тифлис, пошел в горы в страну пшавов, хевсуров и гудомакарцев вплоть до Дарьяла, а оттуда в Двалетию, заселенную преимущественно осетинами. В 1395 г. Тимур снова появился на Кавказе в походе против Тохтамыша; он прошел Осетию и кипчаков. По возвращении из южнорусских степей он проник в северные части Кавказа до черкесов, оттеснив их к востоку. Далее Тимур пошел на запад, прошел мимо Эльбруса к месту, называемому Абаза, и далее в Грузию, а оттуда в Дагестан. Этот завоеватель оставил о себе память и на Северном Кавказе. В Чечне есть урочища, носящие его имя, недалеко от Грозного есть мост (копыр) Аксак Темыра, по которому, согласно народным преданиям, он будто бы переправлялся.

С татаро-монгольским нашествием связано и передвижение кабардинцев с Кубани в бассейн Терека. Так, в «Истории ады-

---

[22] См.: *И. Д. Плано-Карпини.* История монголов. СПб., 1911, стр. 35, 36; 42 и др.

[23] См.: СМОИЗО, т. II, 1941, стр. 32.

[24] *Ив. Попов.* Ичкеринцы.— ССТО, вып. I, 1878, стр. 264.

[25] См.: *П. Г. Бутков.* Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 г., ч. III. СПб., 1869, стр. 65; «Словарь», т. 14. СПб., изд. Брокгауза и Ефрона, 1895, стр. 58—59.

[26] См.: *M. Brosset.* Additions et éclaircissements à L'Histoire de la Géorgie. S. Pétersburg, 1851, p. 387.

хейского народа» Ш. Б. Ногмов сообщает о факте переселения из Кабарды за Терек кабардинского князя Шалах Таусултанова. Это относится ко второй половине XVI в. По его словам, «земля этих переселенцев и доныне носит название Малой Кабарды, или Таусултановых» [27].

В начале XVI в. кабардинцы занимали плоскостную часть современной Чечено-Ингушетии, бассейн среднего течения Камбилеевки и верхней Сунжи. Вообще появление здесь кабардинцев, по Ш. Ногмову, определяется временем жизни князя Инала (который жил в XV в.), родоначальника всех кабардинских и, по утверждению Ш. Ногмова, быть может, части абхазских князей.

А. Н. Генко дает следующую картину передвижений некоторых кавказских народов на северокавказской плоскости в XVIII в.: «В конце XVII в. кабардинцы покинули свое прежнее местожительство в Эндерипсе [28], опасаясь кровной мести со стороны своих беспокойных соседей — карабулаков, чеченцев и кумыков. Территория окрестностей Яндырки, вниз по Сунже, оставалась по 1781 г. никем не заселенной. Кабардинцы перешли к Назрани и заняли пространство между Сунжей и Камбилеевкой, откуда около 1730 г. переселились на ручей Марморлик... и далее к Пседаху. После ухода кабардинцев ингуши и карабулаки заняли ущелье в верховьях Сунжи, основав там так называемые ахкинюртские поселения» [29].

О расселении и перемещении различных народов и племен на северокавказской территории в XVII—XVIII вв. пишет Б. Далгат: «На плоскости до предгорьев до выселения ингушей обитали сперва ногайцы; их вытеснили и сменили кабардинцы, занявшие пространство до реки Фортанги, т. е. Большой Чечни, и бравшие дань с ингушей и осетин. По мере усиления ингушей и осетин и возникновения их поселений на предгорьях с начала XVIII столетия кабардинцы стали отступать все дальше от гор в степи на север, покинув места, занимаемые ныне Орджоникидзе, Назранью, Ачалуком» [30].

Исторически правомерно, что в тот период отношения между различными кавказскими племенами были и антагонистичными и дружественными. Антагонизм возникал по причине борьбы за землю; дружественными же они были потому, что эти народы были соседями и находились в тесном соприкосновении друг с другом. На это обстоятельство указывает и Б. Далгат: «На земле джераховцев жили и дружественные осетины. Они

---

[27] *Ш. Б. Ногмов.* История адыхейского народа. Пятигорск, 1891, стр. 78.

[28] Эндерипса — кабардинское название, означает: «река Яндыра»,— в этом месте было (и есть.— *У. Д.*) одноименное ингушское селение Яндырка (пояснение А. Н. Генко).

[29] *А. Н. Генко.* Из культурного прошлого ингушей.— ЗКВ, т. V. М.— Л., Изд-во АН СССР, 1930, стр. 693—694.

[30] *Б. Далгат.* Родовой быт чеченцев и ингушей в прошлом.— ИЧИНИИЯЛ, вып. IV. Грозный, 1934, стр. 18.

вместе брали плату за проезд через Дарьял и сохраняли дорогу в исправности. Эта близость с осетинами и постоянные сношения с Грузией, несомненно, были причиной заимствования ингушами многих обычаев и культуры грузин и осетин» [31].

Говоря же о правовом строе, быте и культуре чеченцев и ингушей, ученый отмечает, что они были не чужды влияния соседних народов — в особенности осетин, грузинских горцев, кабардинцев и лезгин (т. е. иранской, грузинской и монголо-тюркской культур) [32].

Изучение нартских сказаний адыгов, балкарцев, осетин, чеченцев, ингушей историко-сравнительным методом, в тесной связи с археологией, историей и этнографией, подтверждает высказанное В. Ф. Миллером положение о том, что богатырские сказания кавказских народов представляют собой «один эпический цикл, который можно назвать северокавказским» [33].

Действительно, большие и малые циклы нартского эпоса у кабардинцев, балкарцев, осетин, чеченцев, ингушей при наличии ярких национально-локальных особенностей имеют общие северокавказские черты. Это выявляется во многом: в обрисовке и характеристике нартских героев, в нартской номинологии, в своеобразии разработки мотивов героизма, в сюжетных и художественных деталях, наконец, в генеалогических отношениях нартских героев.

Развивая тезис В. Ф. Миллера о северокавказском характере нартского эпоса в целом, опираясь на новейшие данные археологии, Е. И. Крупнов в своих работах [34] справедливо указывает на то, что сходство нартского эпоса у кавказских народов объясняется относительной однородностью и единством северокавказской материальной культуры и этнической среды.

Приведенные краткие исторические данные свидетельствуют о соприкосновении кавказского населения в прошлом между собой и с другими народами. Все это, безусловно, способствовало складыванию на Кавказе общего фольклорного фонда.

В. Ф. Миллер, который называл Кавказский перешеек природным этнографическим музеем, писал о взаимодействии разных национальных элементов в фольклоре народов Кавказа: «Сюда через Армению, Грузию, Албанию могли заходить... сюжеты и типы из иранского эпоса и переходить по ту сторону хребта на северную плоскость; с севера заходили в горы сказания степных кочевников (тюрков), занимавших северокавказ-

---

[31] Там же, стр. 24.
[32] Там же, стр. 25.
[33] *В. Ф. Миллер.* Экскурсы в область русского народного эпоса. М., 1892, приложение № 1, стр. 2.
[34] *Е. И. Крупнов.* Материалы по археологии Северной Осетии докобанского периода.— МИА, вып. 23. М.— Л., 1951; *он же.* Древняя история и культура Кабарды. М., Изд-во АН СССР, 1957; *он же.* Древняя история Северного Кавказа. М., 1960; *он же.* Изучение эпоса и археология.— «Археолого-этнографический сборник». Грозный, 1966.

ские равнины в течение всех средних веков, под различными названиями — гуннов, болгар (т. е. булгар — *У. Д.*), хавар, кипчаков (половцев), ногайцев, татар»[35].

Этногенез многих народов Кавказа и их культурно-исторические связи явились той основой, которая во многом предопределила общие черты их героического эпоса вообще и нартского в особенности, теперь справедливо называемого многонациональным. Тем более, что он формировался на протяжении многих столетий начиная с первого тысячелетия до н. э., вплоть до XIV в. включительно[36]. Следует признать безусловно правильным высказанное исследователями утверждение, что общие черты северокавказского богатырского эпоса надо искать в историческом, этнографическом, экономическом, географическом и этногенетическом единстве северокавказских племен, которое засвидетельствовано и древними и современными историками.

Выявляя общие места кавказского эпоса, необходимо учитывать национальную особенность самих заимствований, осуществляемых тем или иным народом в процессе создания и бытования эпоса; даже заимствованные элементы каждый народ облекает в свою национальную форму и делает своими. «Ведь заимствование во многих случаях,— пишет М. Халанский,— есть лишь ассимиляция своего с чужим... заимствования возможны всегда при общении народов между собою; нужно только меньше произвола... в применении теории заимствования»[37]. Вполне естественно, что если в собственно кавказский эпический субстрат и проникали иноплеменные сюжетные комплексы, то они вживались в местную фольклорную среду. Применяя сравнительно-исторический метод в изучении богатырского и героического эпоса чеченцев и ингушей, мы будем исходить, во-первых, из понятия фольклорной общности «кавказского субстрата»[38], во-вторых, из тех специфических условий — исторических, этнических, идейно-эстетических, языковых, в которых формировались и бытовали эпические произведения.

В исторической и художественной оценке чеченских и ингушских сказаний правильнее всего придерживаться того взгляда, что эпос чеченцев и ингушей в своей древней и более поздней форме в известной степени отражает исторические перемещения и столкновения народов. Многие исторические факты воплотились в сказаниях в причудливых образах и сюжетах, не лишенных, однако, условной «правды» далеких времен. В на-

---

[35] *В. Ф. Миллер.* Кавказо-русские параллели.— ЭО, М., 1891, № 3, стр. 16.
[36] *В. И. Абаев.* Историческое в нартском эпосе.— «Нартский эпос». Дзауджикау, 1949, стр. 43.
[37] *М. Халанский.* Великорусские былины киевского цикла. Варшава, 1885, стр. 12.
[38] *В. Абаев.* Проблемы нартского эпоса.— В сб. «Нартский эпос». Орджоникидзе, 1957, стр. 29.

иболее архаических сказаниях говорится о каких-то древних насельниках земли, на которой проживали вайнахи, о народах тинди, джелтах, вампалах, мида, джай, переселившихся потом неизвестно куда и когда[39]. В сказаниях более позднего цикла встречаем уже более определенный этно-исторический адекват. Здесь довольно часто идет речь о кабардинцах, которым в сказаниях отводится исключительное место, о ногайцах (хотя чаще всего они получают фантастическое осмысление, вплоть до одноглазых существ), кумыках, аварцах и других народах.

Таким образом, героический эпос чеченцев и ингушей по своему историческому содержанию и типологии образов и другим идейно-художественным компонентам свидетельствует о его древней принадлежности, хотя в нем довольно ясно определяется тенденция к эволюции от древних эпических форм к более современному виду. В последнем случае некоторые эпические персонажи теряют свою архаическую первозданность, проникаясь бытовыми новеллистическими чертами. Однако и в этом, так сказать сниженном с точки зрения традиционных представлений об эпосе состоянии сказания вайнахов продолжают сохранять древние элементы и эпико-героическую сущность, хотя понятие героического тоже приобретает несколько иной (сравнительно с традиционно эпическим) смысл; некоторые архаические сюжеты со временем получают новое жанровое оформление, например, анекдотическое, сказочно-новеллистическое и др.

В качестве наиболее архаического составного, но далеко не исходного, элемента вайнахского эпоса нужно признать теогонические рассказы о языческих богах и героях. В этих рассказах, вернее сказать мифах, преобладают теогонические мотивы, имеющие гносеологическую сущность. Естественно, что она подавляет, а иногда даже исключает эпико-героическую интерпретацию мифических образов. Однако подобное явление наблюдается не всегда. Во многих примерах мы встречаемся не с чисто религиозными мифами, а мифами героико-эпического характера[40] либо мифологическими преданиями. Надо отметить, что в древних мифах чеченцев и ингушей содержатся многие элементы, которые в героических сказаниях приобретают эпическое звучание.

Более тесно примыкают к героическому эпосу сказания и предания чеченцев и ингушей о героях-богатырях — родоначальниках. В качестве наиболее древнего исходного начала ге-

---

[39] См.: «Чеченцы». Из записок П. И. Головинского.— ССТО, вып. I, 1878, стр. 249.

[40] О разделении мифов на религиозные и художественные см., напр., работы: *А. Ф. Лосев.* Античная мифология. М., 1957; *он же.* Мифология.— Статья в «Философской энциклопедии», т. 3. М., 1964, стр. 457. См. также: *С. А. Токарев.* Ранние формы религии. М., 1964; *А. М. Золотарев.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964; *У. Б. Далгат, Н. В. Кидайш-Покровская, И. В. Пихов* В плену предвзятой схемы.— «Советская этнография»,

роического эпоса вайнахов мы признаем сказания о великанах-богатырях, образы которых расцениваются как весьма архаическая типовая категория.

Изучение архаических образов великанов-богатырей во многом способствует выяснению вопроса о происхождении эпических персонажей, как на ранней стадии эпических образований, так и в более поздние периоды формирования эпоса, когда он скомплектовался в героическую эпопею. Сказания и богатырские сказки о великанах, широко распространенные у вайнахов, имеют много общего с подобными же произведениями других кавказских народов — осетин, балкарцев и карачаевцев, адыгов, абхазцев, сванов, грузин, азербайджанцев, дагестанцев и т. д.

Достаточно обширный ареал распространения народных рассказов о великанах на Кавказе (не исключаем и типологизм подобных образов за указанными пределами) подтверждает предположение о существовании здесь некогда сформировавшегося древнего богатырского цикла, на что в свое время обращали внимание и такие крупные русские ученые, как М. Халанский [41] и В. Миллер [42].

В пользу архаической принадлежности образов великанов-богатырей в сказаниях и богатырской сказке говорят многие факторы. Прежде всего это сама художественная структура таких образов. Основными, если не исключительными, признаками персонажей указанного типа являются их физические качества — колоссальная величина, неимоверная сила, способность съедать огромное количество пищи, добываемой примитивными способами, начиная от каннибализма и кончая охотой, рыболовством и скотоводством.

Все данные говорят об архаической примитивности и известной стандартности в изображении великанов. Своеобразна и характеристика таких образов с точки зрения их так называемого энергического проявления. Что имеется в виду? В сказаниях и богатырских сказках великаны-богатыри не имеют героических функций. Если подходить к этим образам с позиции общепризнанных представлений об активном поведении героических персонажей в эпосе, то деятельность великанов-богатырей отличается достаточной пассивностью. В этом смысле вполне можно сказать, что художественные функции подобных образов определяются в статическом, а не динамическом выражении. Однако, несмотря на архаическую принадлежность образов великанов-богатырей, не достигших еще художественной полноты изображения, эти образы и являются их наиболее древними прототипами.

В сложном процессе эстетической эволюции народных представлений о различного рода великанов, с одной стороны, сохра-

---

[41] См.: *М. Халанский.* **Указ. соч.**

[42] См.: *В. Ф. Миллер.* **Экскурсы в область русского народного эпоса, приложение № 1.**

нялись их древние атрибуты, с другой — эти образы подвергались более реалистическому осмыслению. В последнем случае богатырство исполинов, способных перебрасывать скалы, совершать колоссальную работу, получало новое качественное выражение. В этой связи, на наш взгляд, определяется генетическая проблема качественного преобразования пассивного богатырства к активной героике, т. е. к динамическому его проявлению.

Ко всему сказанному следует добавить, что большинство сказаний о древних великанах-богатырях имеют относительно «бесконфликтный» сюжет, героическая устремленность которого ограниченна. В эпико-героическом же контексте наблюдается усложнение конфликтных ситуаций, в основе которых почти всегда лежит антитеза активного героизма эпических персонажей и пассивного могущества великанов. Проблема качественного перехода пассивного богатырства к активной динамике может быть сформулирована и как проблема конфликта, противопоставления одних эпических образов другим, одних сюжетных ситуаций и мотивов — другим.

Весьма любопытно, что в древнем эпосе чеченцев и ингушей не только сохранились архаические редакции сюжетов о великанах-богатырях. Здесь эти образы приобрели этно-историческую интерпретацию, т. е. получили сугубо местное приспособление.

«Реально-историческая» жизнь великанов-богатырей (исключая фантастические мифические чудовища) во многом обусловливалась теми общественными отношениями родового устройства, которые вообще были характерны для народов Кавказа в течение значительного периода их истории. Родовой строй с присущими ему чертами, безусловно, наложил отпечаток на эпос вайнахов, где многие эпические образы получили эпонимное значение. В сказаниях заметно проявляются черты древнего мировоззрения ингушей и чеченцев в родовую эпоху, их первобытная религия и мифология. Помимо сказаний древних циклов о великанах-богатырях, у вайнахов широко известны и героические сказания о нарт-орстхойцах [43], входящие в состав общекавказской Нартиады (по М. Мюллеру и П. Услару).

Известная неизученность нартского эпоса у отдельных народов Кавказа, отсутствие своевременной записи и публикации текстов и многие другие причины привели в свое время к ошибочной тенденции в кавказоведении рассматривать нартский эпос как национальную, исключительную принадлежность его только некоторым кавказским народам. В настоящее время эта тенденция преодолена в значительной степени и нартоведение

[43] В употреблении сказителями, собирателями, исследователями вайнахского эпоса термина «нарт-орстхойцы» наблюдаются известные разночтения диалектального порядка: нарт-арштхойцы, нарт-эрстхойцы, нарт-орштхойцы, нарт-орхустойцы и др. В нашем исследовании мы всюду придерживаемся написания «нарт-орстхойцы». В случаях цитирования источников сохраняется та огласовка, которая в них зафиксирована.

достигло значительных успехов. Вместе с тем, говоря словами известного кавказоведа Н. Дрягина, «до сих пор остается спорным вопрос, чем являются распространенные среди горцев Северного Кавказа (а в вариантах встречающиеся и в Закавказье, включая Армению) сказания о нартах»[44].

Одним из существенных художественных показателей Нартиады является циклическая форма ее внутренней организации. У тех народов, где нартский эпос лучше сохранился, определяются его большие и малые циклы. Так, в числе больших циклов известен цикл Сосрыко (Сослана) у осетин, кабардинцев, адыгейцев и некоторых др. Этот цикл включает мотив необыкновенного рождения героя, его богатырского детства, эпических подвигов, его смерти; кроме того, определены большие циклы Сирдона, Урызмага, Батрадза — у осетин. Целый ряд малых циклов: например, о Тотрадзе — сыне Алымбека, Албеке (у осетин, адыгов), Ацамазе (у осетин, адыгов), Сауайе — сыне Чандзе и великанши-людоедки (у карачаевцев, балкарцев, осетин, адыгов), о Крым Султане (у осетин), Пши-Бадиноко, Арахцау, Рачикау (у адыгов, балкарцев, карачаевцев и т. д.)[45].

Заслуживают внимания и некоторые другие особенности нартского эпоса. Известно, что у кавказских народов, у которых существует нартский эпос (осетин, адыгов, абхазцев, ингушей, чеченцев), наблюдается стойкая тенденция соотносить нартов с памятниками материальной культуры и определенными географическими местами, которые повсеместно известны на Северном Кавказе.

Общая характеристика нартов у осетин, адыгов, карачаевцев, балкарцев, ингушей и чеченцев примерно одинаковая. Нарты — это богатырское племя, люди необыкновенно сильные, ловкие и отважные; наблюдается известное единообразие в общественной организации нартского общества периода родового строя, главным образом на стадии военной демократии[46].

М. Ковалевский, рассматривавший нартские сказания с позиций этнографической науки, писал о том, что «сказания эти рисуют нам ряд выдающихся личностей, к которым со всех сторон стекаются и родственники и чужеродцы, чтобы под их предводительством совершать удачные набеги на соседей»[47]. При этом от отмечал, что объединение родственников и чужеродцев вокруг «выдающихся личностей» происходило не только с целью совершать под их начальством набеги (в определенную переходную эпоху от материнства к патриархату). Оно проис-

---

[44] *Н. М. Дрягин.* Анализ нескольких карачаевских сказаний о борьбе нартов с еммечь в свете яфетической теории.— «Яфетический сборник», вып. VI. Л., Изд-во АН СССР, 1930, стр. 19.

[45] См.: *Е. М. Мелетинский.* Примерный указатель сюжетов нартского эпоса.— Сб. «Нартский эпос». Орджоникидзе, 1957, стр. 75—81.

[46] См.: *Я. С. Смирнова.* Военная демократия в нартском эпосе.— «Советская этнография», М., 1959, № 6.

[47] *М. Ковалевский.* Указ. соч., т. I, стр. 47.

ходило и для того, чтобы «образовать из себя постоянные союзы взаимной обороны, союзы, охотно переходящие от самозащиты к нападению» [48].

М. Ковалевский фиксирует внимание на том, что осетинские сказания не раз упоминают о нартских дружинах и решениях, принимаемых ими на народных сходах, или нихасах. Наблюдения М. Ковалевского относительно нартского общества во многом соответствуют данным нартского эпоса. Нарты действительно постоянно проводят свою жизнь в разъездах и походах, что относится и к нарт-орстхойцам из вайнахского эпоса. Нарты изображаются особым народом, не признающим над собой никакой божественной власти. По свидетельству осетинских сказаний, народ говорил: «За то, что нарты не признавали бога, он их стер с лица земли» [49].

По мере удаления нартских сказаний от Центрального Кавказа, Осетии, Адыгеи в них уже замечаются некоторые отклонения от общенартской типологии. По сообщениям П. Услара [50], М. Магомаева [51], Т. Эльдарханова [52], наблюдениям А. Грена [53] и Б. Далгата [54], в плоскостной Чечне нартские сказания постепенно забывались. Чеченцы успели уже дать нартам своеобразные имена, вроде Али, Кесли, Ичерхо. Что касается настоящих нартских имен, общих осетинам, адыгам, абхазцам, ингушам, балкарцам, карачаевцам, то у плоскостных чеченцев в конце XIX столетия они были почти забыты.

Дагестан вполне справедливо признать периферией нартского эпоса, хотя он тоже зафиксирован там в своеобразной форме. У аварцев, лаков, даргинцев (совершенно исключая лезгин) нарты существуют только в сказках, в которых редко воспроизводятся так называемые «нартские сюжеты». Слово «нарт» ассоциируется с понятием богатырь-великан. Как правило, дагестанские нарты лишены характерных особенностей традиционных нартских героев. Они не имеют имен. Это богатыри-великаны, достигающие иногда колоссальных размеров, спящие или охотящиеся. Они обладают огромной силой, могут вырывать деревья с корнями. В сказках аварцев, даргинцев, лаков обычно действует не один, а семь нартов. Живут нарты-великаны отдельно от народа, как правило, в лесах, в железных башнях, которые достигают верхушками неба и огорожены железным забором со стальными кольями; на заборе нередко насажены человеческие головы. Но нарты-великаны не людоеды [55]. В Дагеста-

---

[48] Там же, стр. 48.
[49] ССКГ, вып. V, 1871, стр. 33.
[50] См.: *П. Услар.* Кое-что о словесных произведениях горцев Кавказа.— ССКГ, вып. I, 1868, стр. 29.
[51] СМОМПК, вып. XXII, 1897.
[52] СМОМПК, вып. XXVIII, 1900; вып. XXIX, 1901.
[53] См.: СМОМПК, вып. XXII, 1897, стр. 19—20.
[54] ЭО, М., 1901, № 1, стр. 78.
[55] ССКГ, вып. II, 1869, стр. 9, 10.

не наблюдается и другой вид нартов — обыкновенных сказочных безымянных героев, совершающих различные подвиги.

Дагестанские нарты действуют в сказочной среде, в отличие от эпических нартов; сказочные нарты никогда не воспринимаются в этно-историческом значении. Они не выступают ни в роли аборигенов, ни в роли родоначальников фамилий или родов. В отличие от сказок, нартские героические сказания, несмотря на древнемифологические элементы, отличаются тесной связью с общественной жизнью (с родовым бытом в особенности), материальной культурой, географией, топонимикой и т. д. тех народов, у которых они создавались и бытовали.

В нашем исследовании мы не затрагиваем вопроса о центрах происхождения и формирования нартского эпоса, потому что он требует еще более глубоких комплексных изысканий со стороны историков, археологов и лингвистов. Из этого, однако, не следует, что мы стоим на позициях равномерного и пропорционального распространения нартского эпоса на Кавказе. Бесспорно, что у осетин и адыгов Нартиада сохранилась значительно лучше, чем у других народов. Абхазские сказания о нартах представляют еще одно архаическое ответвление Нартиады. Вместе с тем даже признание определенных центров формирования нартского эпоса не исключает более широких представлений о богатой эпической традиции и сложных процессах ее внутреннего развития у многих кавказских народов. Героико-эпическая традиция, на наш взгляд, не всегда укладывается в рамки циклов нартской эпопеи, имея более широкие границы своего выражения.

Применение сравнительно-аналитического метода исследования эпических произведений различных кавказских народов способствует выявлению общего и специфического в национальных версиях нартской эпопеи. В данном случае представляет определенный интерес вопрос о художественной организации эпических сюжетов в нартском эпосе вообще и в эпосе чеченцев и ингушей в частности. В доциклической и циклической формах (и в богатырской сказке) нартского эпоса довольно часто встречаются общие места — так называемые loci communes. Здесь выделяются устойчивые по своей конструкции сюжетные комплексы мотивов, деталей, эпизодов. Те или иные сюжетные комплексы, как общие места, в эпосе подчинены общей динамике повествования. В силу известной направленности его в сторону героической разработки сюжетов и образов обозначенные сюжетные комплексы имеют довольно постоянные эстетические функции, выступая в роли своеобразных определителей героических объектов эпоса. Однако, при всей внутренней устойчивости, здесь они подвержены довольно частым перемещениям. Перемещаемость и определенная текучесть наблюдаются как внутри эпического жанра, так и вне его границ, как внутри национальных версий нартского эпоса, так и за их пределами.

Вопрос этот очень сложен, и мы не ставим себе цели подробно рассмотреть его, а лишь фиксируем само явление, характерное для определенных эпический форм (в конкретном случае для нартских сказаний).

Приведем некоторые примеры.

В нартском эпосе известен мотив рождения героя из камня. Этот мотив признается исследователями очень древним, рождение из камня почти всегда, во всех национальных версиях связано с именем Сосрыко — Сослана. Вместе с тем в осетинском эпосе подобное рождение приписывается знаменитому нартскому герою Батрадзу, а в другом случае — Сирдону. С другой стороны, в осетинском эпосе есть вариант, где Сосрыко рождается не из камня, а является сыном Сасана и даже принимает участие в рождении «своей неродившей матери» (см. сказание «Как родилась Сатана».— *В. Миллер.* Осетинские этюды, ч. I. М., 1881). В некоторых же вариантах осетинского эпоса Сосрыко — Сослан, Урызмаг и Хамыц — дети Дзерассы. Во всех подобных случаях имеет место явление художественного перемещения — нарушение определенной устойчивости, отнесение черт одного героя к другому, поглощение признаков одного героя другим. В данном случае мотив рождения из камня может расцениваться как один из определителей эпического богатырства, когда каменная природа героя есть примета его несокрушимости и мощи.

Еще более заметно перемещение сюжетного комплекса в другом примере. Имеется в виду мотив спасения от смерти старого мужа. Обычно это спасение Урызмага в осетинских вариантах, Ордземеджа — в кабардинских. В состав рассматриваемого сюжетного комплекса постоянно входят эпизоды о «чаше с отравленным напитком», наполненной ядовитыми змеями, гадами; о стальных усах героя, совершающего подвиг в спасении «старого мужа». В адыгских вариантах стальные усы героя и подвиг спасения старого мужа обычно приписаны Сосрыко или Бадиноко. В осетинском эпосе подвиг пронзания гадов стальными усами героя отнесен и к Хамыцу и к Батрадзу одновременно. В. И. Абаев замечает, что в батрадзском цикле кое-где «проглядывают признаки того, что Хамыц и Батрадз — одно и то же лицо. В дигорских вариантах имя Хамиц встречается часто с эпитетом Болат «стальной» (Болат-Хамиц). Между тем тело из стали является отличительным признаком Батрадза, а не Хамица... В частности, когда герой концами своих стальных усов пронзает гадов в чаше, то этот подвиг приписывается то Хамицу, то Батрадзу»[56]. В. И. Абаев склонен объяснять эту двойственность лингвистически от монгольского Хабичи-Батыр, которое в аланском превратилось в Хамиц и Батрадз. Приведенные нами примеры перемещения не составляют

[56] *В. Абаев.* Нартовский эпос, стр. 62, примеч. 1.

исключения. Многие черты и свойства осетинского Сирдона, как и сопровождающий этот образ сюжетный комплекс, повторяются, например, в чечено-ингушских вариантах, где многое из всего этого отнесено к Ботки Ширтке; его сын, как и сын Сирдона, оказывается сваренным в кипящем котле; у лошади Ботки Ширтки, как и у лошади Сирдона, отрезают губы. Оба они мстят нартам, а затем выручают их из беды и т. д. (см. ССКГ, вып. V, 1871, стр. 38—39, где герой назван Ботоко Ширтга).

Вместе с тем текучесть «общих мест», их национальное варьирование как явление художественного перемещения «определителей героизма» от одного героя к другому, из одного варианта в другой есть не только свидетельство национального многообразия и специфики нартского эпоса. Это явление мы склонны рассматривать как в известной мере закономерное, связанное с особенностями устного народного словесного эпического искусства, где канонический текст почти исключается, где возможны самые непредвиденные, конечно в пределах эпической традиции (но не в пределах жанра!), художественные варьирования.

В этой связи обратим внимание еще на одно, иррациональное с точки зрения логики эпического повествования, явление. В нартском эпосе всех народов без исключения Сатана, Сатаней, Села Сата и т. д. почти всегда выступает в роли неродившей матери Сосрыко, Сослана, Сасрыквы, Сеска Солсы. Однако в осетинском сказании о рождении Сатаны от мертвой Дзерассы, так же, как в древнем ингушском мифе о рождении Села Саты, Сослан и Сеска Солса фигурируют до рождения своей неродившей матери. Именно они караулят умершую, от которой, после осквернения трупа небожителем, родится Сатана, Села Сата.

Указывая на явление передвижения определенных сюжетов, мотивов и деталей повествования либо на иррациональное смещение сюжетно-логических структур, устоявшихся в эпосе, мы должны оговориться, что все это не исключает представления о наличии в нем довольно стойких характеристик эпических героев. Однако сам факт вариативности противодействует односторонности суждений об эпических образах как первозданных и будто бы неизменных в своей древней основе. Благодаря указанному явлению перемещаемости, те или иные сюжетные комплексы входят и в эпическую поэму, и в самостоятельные сказания, и в сказку, преимущественно богатырскую. Естественно, что в эпосе они звучат в буквальном значении, т. е. как эпическая быль. В художественной атмосфере сказки эпические элементы теряют тенденцию к «достоверности» повествования. Не ставя себе задачи определить генетическое соотношение сказки и сказания, мы вместе с тем отмечаем важность изучения эпоса не только в пределах жанра, но и в более широких границах.

У дагестанских народов нет нартского эпоса, подобного нартским сказаниям их соседей. Однако весьма распространенными здесь являются так называемые нартские сказки, в которых, как мы уже отмечали, сохранились эпические сюжеты, типичные для кавказского богатырского эпоса. Это следует сказать и о богатырских сказках чеченцев и ингушей в наиболее архаической их редакции [57], здесь, по-видимому, мы встречаемся не столько с явлениями деформации эпического рассказа и перерождения его в сказку, сколько с фактом одновременного сосуществования эпических сюжетов в разных повествовательных жанрах. Вполне можно предположить, что дагестанские сказки о великанах-богатырях, как и сказания, в которых фигурируют богатырские образы и присутствуют другие эпические компоненты, исходят из одного общекавказского фольклорного фонда.

Что касается циклического эпоса, то в сравнении с разрозненными сказаниями он представляет собой более позднюю по времени и сложную по своей системе художественную форму. В эпических циклах, а тем более в эпической поэме, очевиден процесс переработки и художественной организации ранее разрозненных героических сюжетов в конгломерате сложных исторических, эпических, географических, языковых, эстетических и прочих образований. Все это полностью относится к Нартиаде вообще и к героическому эпосу чеченцев и ингушей в частности. Не случайно В. Ф. Миллер [58], ссылаясь на известное положение Г. Герланда и В. Гримма по поводу древнегреческого эпоса об Одиссее о том, что вся «Одиссея» составилась из отдельных эпических сказаний, связанных в одно целое, в свою очередь указывал на «переработку в нартском эпосе древних сказочных сюжетов» и на процесс «вовлечения в круг богатырских сказаний отдельных сказок». Кстати, по поводу сказания об одноглазом великане в кавказском эпосе В. Ф. Миллер писал: «Осетины ввели сюжет о похождениях с одноглазым людоедом в цикл своего национального эпоса, приурочив к своему богатырю Урызмагу». Таким образом, заключил ученый, «сказка» переходит в былину» [59].

По наблюдениям В. И. Абаева, в нартском эпосе имеется много пережитков начальной стадии становления эпоса. Ученый справедливо считает, что на данной стадии отдельные сюжеты и мотивы, до того как они определились в циклы, имели «разрозненное и самостоятельное существование» [60]. С другой сто-

[57] Отдельные сказки такого рода включаются и в данное издание, в приложение.

[58] *В. Ф. Миллер.* Кавказско-русские параллели.— ЭО, М., 1891, № 3, стр. 187; *G. Gerland.* Altgriechische Märchen in der Odyssee. Magdeburg, 1869; *W. Grimm.* Die Sage von Poliphem.— «Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», 1858.

[59] *В. Ф. Миллер.* Кавказские сказания о циклопах.— ЭО, М., 1890, № 1. стр. 37.

[60] *В. И. Абаев.* Нартовский эпос, стр. 22.

роны, наблюдается фрагментарность и вторичного состояния эпоса. Она есть результат такого его видоизменения, которое обусловлено известной степенью его деформации на поздней ступени бытования. В богатырских и героических сказаниях чеченцев и ингушей наблюдаются и первое, и второе состояния нартской эпопеи. О втором следует сказать, что отдельные части, как осколки нартской эпопеи, возвращались на родственную основу общекавказской эпической традиции, сложившейся и у вайнахов в развитой форме. Здесь известные сюжеты знаменитого нартского эпоса соприкасались с не менее древними эпическими комплексами местного происхождения, которые со своей стороны тоже воздействовали на него.

Таким образом, в результате весьма сложного процесса эпос чеченцев и ингушей получил свое специфическое выражение, находясь в тесном взаимодействии с общекавказской типологией. Для большей ясности считаем важным предварительно определить состав героического эпоса чеченцев и ингушей, наметив его примерное содержание и систематизацию. Состав и систематизация богатырских эпических сказаний представляются нам в следующем схематическом виде:

Первая эпическая группа — сказания о великанах, исполинах, богатырях-родоначальниках (последние постоянно имеют положительную характеристику). К этой группе относятся эпические рассказы такого рода:

а) о великанах циклопического типа;

б) об исполинах, не относящихся к типу циклопов (включая представление о будто бы реально существовавшем исполинском племени людей прошлого);

в) могучих богатырях-родоначальниках (полумифических-полуисторических).

Вторую эпическую группу составляют рассказы о трех типах героев [61]:

а) о нарт-орстхойцах, в числе которых встречаем такие общекавказские эпические имена и образы, как

Сеска Солса — ингушское и чеченское наименование героя эпоса;
Соска Солса аналогии: осетинское — Созрукъо, Сослан; кабардинское — Сосрыко; абхазское — Сасрыква.

Урузман — ингушское наименование героя эпоса;
Орзми аналогии: осетинское — Уырызмаг, Урузмаг; кабардинское, балкаро-карачаевское — Урызмек.

Хамчи — ингушское наименование героя эпоса; аналогии: осетинское — Хамыц, Хамиц; кабардинское — Хымыш.

---

[61] Следует учитывать существующие разночтения в призношении имен эпических героев. Напр.: Сеска Солса либо Соска Солса; Патриж либо Патарз; Ширтга — Шертга. Различная огласовка имен, явившаяся следствием диалектальных особенностей вайнахских языков, сохраняется и в исследовании, в зависимости от привлекаемого текстового источника.

Патарз — ингушское наименование героя эпоса;
Патриж аналогии: осетинское — Батрадз; абхазское — Патраз; адыгское — Батараз;
Ачамза — ингушское наименование героя эпоса; аналогии: осетинское — Ачамаз; кабардинское — Ацамаз.
Техшоко — ингушское наименование героев эпоса.
Германчи

Шертга — сын Боткия (Ботоко, Боткхи, Батоко, Батыг),
Ширтка ингушское наименование героя эпоса; аналогии:
Ширтга осетинское — Сирдон — сын Батагъа.
Шертуко

Кинда Шоа — ингушское наименование героя эпоса; аналогии:
Киндий Шоа осетинское — Суай — сын Чандза; балкаро-карачаевское — Шуай; кабардинское — Шауай.
Села Сата — ингушское и чеченское наименования героини
Сели Сата эпоса; аналогии: осетинское Сатана; адыгейское — Сатаней; абхазское — Сатаней-Гуаша.

б) о местных героях — ингушских и чеченских (в системе нарт-орстхойского эпоса), которые имеют, например, такие имена: Колай Кант, Охкыр Кант, Эшк, Горжай, Чопа-Бороган и др. (преимущественно у ингушей); Гожак, Наур, Ахмед, Толам-Аго, Чуара Нельбиевич и др. (у чеченцев);

в) о безымянных нартах либо нарт-эрстхойцах и т. д. (у чеченцев); обычно речь идет о «семи братьях»; по аналогии «семь братьев нартов» — у аварцев, даргинцев, лаков; встречается и у осетин.

Эти образы преимущественно наблюдаются в сказках богатырских и новеллистических. В богатырских сказках герои-богатыри имеют свои имена, например: Пахьтат, Фушт, Ботг и др.

К третьей эпической группе мы относим сказания, предания и легенды, которые непосредственно не относятся к нарт-орстхойскому эпосу. Однако произведения данной эпической группы в основной своей массе имеют героико-эпическую типологию. Они характеризуются сугубо местной вайнахской разработкой темы и наличием специфического социально-исторического и этического комплекса. Здесь тоже фигурируют местные герои, но они в основном находятся вне художественной системы нарт-орстхойских сказаний. Из местных героев назовем таких, как Баркум Кант, Нясар, Лорса, «Сын Лоаман Ха», Тинин Вюсу и др. В третью группу включены сказания и легенды о хромом Темире (Астах Темыр), т. е. Тамерлане.

В процессе систематизации уже возможно наметить и проследить то направление, в котором на протяжении многих столетий развивался эпос вайнахов. При этом само содержание сказаний (в систематическом перечне различных групп) во мно-

гом определяет сущность эпического образа и его эволюцию на разных этапах исторического развития эпоса, и не только вайнахов, но и других кавказских народов.

В нашем представлении архаическую основу, помимо теогонических мифов о героях (которым в исследовании отведено особое место), составляют сказания о великанах. Образы великанов рассматриваются нами в их разновидностях по различным категориям. К наидревнейшим типам относятся великаны циклопические — одноглазые людоеды. Это хаджи, или каджи — мифические соратники дауев (дэвов) из древнеиранской мифологии Авесты, а также могущественные великаны-богатыри. В вайнахском эпосе великаны-богатыри представлены в двух видах: сказочно-фантастическими людоедами, которые могут быть и девятиголовыми (типа гарбашей) [62] и будто бы реально существовавшими «людьми прошлого». Гарбаши женского рода сходны с кабардинскими и карачаево-балкарскими эмегенами.

Следует заметить, что природа этих образов совершенно однородна. В основе их существа лежат древние мифологические представления людей, олицетворявших в образах страшных исполинов темную силу. Весьма характерно, что все эти олицетворенные образы не представляют собой, даже условно говоря, категории «реально-исторической» личности. Они существуют вне того общественного порядка, который был присущ кавказским народам на протяжении длительного исторического периода, а именно: родового строя, наложившего свой значительный отпечаток на кавказский героический эпос. Их деятельность имеет сугубо внутреннюю (само в себе) эзотерическую сосредоточенность.

Образы великанов по своей художественной сути лишены героического содержания и принадлежат к наидревнейшему эпическому типу. В сказаниях чеченцев и ингушей, которые следует признать наиболее архаическими, зафиксированы различные образы великанов. Однако если великаны-чудовища типа дэвов и каджей имеют древнеиранское, авестийское происхождение, то великаны-богатыри эпического вида — порождение местной богатырской традиции.

В состав рассматриваемой эпической группы нами отнесена категория и таких великанов, как вампалы и могучие богатыри-родоначальники, от которых ведут свое происхождение отдельные ингушские и чеченские фамилии и роды.

Вампалы у ингушей, по словам А. Н. Генко, «поддаются, невзирая на свой вполне сказочный характер, точному топографическому приурочению к верховьям правого притока Ассы, так наз. Тобачоч: один из притоков последнего называется Вампал-ахкичоч (см. показания Ольшевского у Берже — «Чечня и

---

[62] Другое ингушское значение слова «гарбаш» определяется как «рабыня».— См.: *З. К. Мальсагов.* Грамматика ингушского языка. Грозный, 1963, стр. 100; *А. Г. Мациев.* Чеченско-русский словарь. М., 1961, стр. 112.

чеченцы», стр. 11)»[63]. О вампалах как о великанах, будто бы живших в Ингушетии после джелтов, указывают Ч. Ахриев[64] и Б. Далгат[65]. О великанах-вампалах, как и о богатырях-родоначальниках, сообщается, что это люди полумифические-полуисторические, наделенные исполинской силой. У вампалов и легендарных богатырей-родоначальников уже теряются некоторые типические черты циклопов, умаляется их мифологическая сущность. Эти образы ближе примыкают к миру людей.

Эпическая деятельность великанов данного вида определяется известным образом их общественно-эстетической функцией. Она приобретает в сказаниях даже «историческое» выражение, чего нельзя сказать о мифических каджах и дэвах. Вообще говоря, в сказаниях наблюдается такая эпическая закономерность: преобладание в них архаических элементов обратно пропорционально исторической конкретизации, которая, конечно, сама по себе в эпосе весьма условна. Еще большую «историческую определенность» получили богатыри-родоначальники, хотя они тоже представляются в полуисторическом-полумифическом виде.

В сказаниях чеченцев и ингушей указанные разновидности циклопических и нециклопических великанов представлены довольно ярко и сохранились в относительно «чистом виде». Это свидетельствует в пользу признания исконной древности вайнахского эпоса вообще. Отмеченные образы представляют интерес не только в плане характеристики вайнахского эпоса, но значительно шире, с точки зрения выяснения процесса становления и эволюции эпического образа вообще; от наиболее древнего его архетипа (в пределах внутреннего развития эпического образа от мифического существа к великану-человеку) — до ярко выраженного героя, оформленного во всем эпическом комплексе.

Вторая эпическая группа (квалифицируемая нами одновременно как и определенная ступень развития эпоса) включает сказания о героях-нартах. Эта группа, как видно из приведенной классификации, представлена у вайнахов более сложным (сравнительно с нартами других кавказских народов) составом. Здесь речь идет о трех видах героев.

В первую очередь нами выделены нарт-орстхойцы. Как убедительно доказал Б. Далгат[66], орстхои, т. е. нарт-орстхойцы,— те же нарты. По многим своим признакам эти эпические персонажи схожи с нартами кабардинцев, адыгейцев, осетин, балкарцев и, как уже говорилось, имеют такие аналогичные имена, как Соска Солса, Урузман, Хамчи Патарз, Ачамза, Кинда Шоа, Села Сата.

---

[63] *А. Н. Генко.* Указ. соч., стр. 707, сноска 3.
[64] *Ч. Ахриев.* Ингуши.— ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 7.
[65] ЭО, М., 1901, № 1, стр. 43.
[66] Там же, стр. 81—82.

Отличительной особенностью эпических рассказов о нарт-орстхойцах является их фрагментарность и отрывочность; циклы же как таковые здесь (по общекавказскому образцу) почти не сохранились. В вайнахском, в особенности нарт-орстхойском, эпосе значительное место занимают так называемые местные герои. Все они — настоящие богатыри, наделенные типично богатырскими качествами. Надо заметить, что местные герои в отличие от воинственных нарт-орстхойцев, совершающих походы и набеги, выступают в сказаниях исключительно в роли положительных героев. В большинстве случаев их изображают мирными тружениками, занимающимися земледелием и скотоводством, и вместе с тем они в сказаниях предстают людьми мужественными, могучими и отважными, способными охранять родную землю и своих родичей. Многие местные герои, в основном в сказаниях ингушей, признаются родоначальниками реально-исторических фамилий и родов. Все это, однако, не исключает их эпической характеристики, выдержанной в стиле героической архаики.

В большинстве нарт-орстхойских сказаний сюжетное их развитие осуществляется в плане драматических коллизий, столкновений местных положительных героев с отрицательными нарт-орстхойцами. В рассуждениях относительно характера названных образов (специфичных для вайнахского эпоса в указанной расстановке), их художественной и генетической сущности невольно возникают некоторые исторические аналогии, которые можно высказать только лишь в порядке предположений. Не являются ли так называемые местные герои вайнахских сказаний олицетворением местных иберо-кавказских племен, потомков древних кобанцев, населяющих северокавказские предгорья и горы, а нарт-орстхойцы — поэтическим синтезом разного рода пришельцев-кочевников? Древнее аборигенное население Кавказа еще задолго до появления различных пришельцев — сармато-алан, гуннов, хазар, тюркских кочевников — создало богатую культуру меди, бронзы, раннего железа [67]. При этом имелись развитые ремесла, а также оседлое земледелие и отгонное скотоводство.

Постоянные нападения и набеги на оседлые земледельческие племена с целью насильственного захвата продуктов чужого труда со стороны разного рода кочевников были основным ис-

---

[67] Памятники III — начала I тысячелетия до н. э. указывают на следующие культуры: медно-бронзовую — куро-аракскую и майкопскую; в эпоху бронзы — северокавказскую и культуру Дагестана; в эпоху поздней бронзы и раннего железа — прикубанскую, кобанскую и каякентско-хорачоевскую культуры. Об этом см.: *Е. И. Крупнов.* Северо-Восточный Кавказ во II—I тысячелетии до н. э.— МИА, вып. 68, М.— Л., 1958; *он же.* Древняя история Северного Кавказа. М., 1960; *Р. М. Мунчаев.* Древнейшая культура Северо-Восточного Кавказа.— МИА, вып. 100; М.— Л., 1961; *В. И. Марковин.* Культура племен Северного Кавказа в эпоху бронзы (II тысячелетие до н. э.).— МИА, вып. 93, 1960, и другие работы.

точником их жизни. Пришлые на Кавказ кочевые племена в определенные периоды своего общественно-экономического развития имели довольно ограниченные производительные силы (у них было экстенсивное кочевое скотоводство и т. п.), которые не обеспечивали полностью их материального существования. Вполне естественно, что всякое появление и перемещение на кавказской исторической арене различных племен и народов сопровождалось этническими коллизиями. Все это так или иначе фиксировалось и осмысливалось в народной памяти в процессе создания древнего эпоса. При этом было бы неправильным исключать из кавказского этно-исторического калейдоскопа, воссозданного народом в его эпическом памятнике, события внутреннего порядка. Здесь имеются в виду те социально-экономические отношения различных кавказских племен и народов, которые были характерны в определенные исторические периоды их развития — например, межродовые и междоусобные столкновения хотя бы у тех же вайнахских племен, которые тоже переживали эпоху военной демократии, раннефеодальный строй и т. д. Все это, в свою очередь, могло дополнять положительные либо отрицательные ассоциации народа, вызванные внешними и внутренними историческими факторами.

Вполне понятно в данном соответствии, что отрицательное (в основном) восприятие образов нарт-орстхойцев не может иметь сколько-нибудь определенный этно-исторический эквивалент. Скорее всего здесь мы имеем дело не с каким-либо конкретным народом, а с обобщением каких-то исторических явлений, с образами, синтезирующими внешних и внутренних завоевателей, насильников разного рода, совершавших набеги в ту древнюю пору, когда «грабеж стал целью», когда «война и организация для войны» были для некоторых племен и народов регулярными функциями их жизни. Что касается «общественного строя» у нарт-орстхойцев, то по данным эпических сказаний он во многом соответствует тому историческому периоду жизни народов (военной демократии), на который указывал Энгельс. Сам факт художественного проецирования в нарт-орстхойском эпосе вайнахов событий большой исторической давности, изображение походов и набегов воинственных нарт-орстхойцев на мирных тружеников — местных героев, их специфическая поляризация, идейно-художественная интерпретация упомянутых образов — все это, как и многое другое, свидетельствует в общей системе кавказской Нартиады об исконной древности нарт-орстхойского эпоса вайнахов.

Говоря о местных героях у плоскостных чеченцев, таких, например, как Гожак, Наур и некоторых других, надо сказать, что они имеют не общенартскую, а несколько иную характеристику. В эпические рассказы о них, как правило, подключается бытовая тема, новеллистический сюжет; довольно часто встречается здесь мотив ухаживания нартских героев за чужой

женой, как, например, в сказании о нартах Гожаке и Науре у надтеречных чеченцев. Здесь нарты Гожак и Наур борются не с великанами, а друг с другом из-за жен, которые обманывают своих мужей.

Оценивая эти образы с точки зрения их эволюции, мы видим, что здесь идет снижение героического характера. Высокие героические мотивы, присущие традиционным нартским персонажам, заменяются жизненно-конкретными, чисто локальными эпизодами. И вместе с тем это все-таки героические характеры эпического склада. У. Лаудаев говорит о Гожаке и Науре, что «эти два нарта господствовали на земле надтеречных чеченцев» [68].

В качестве третьего вида эпических героев выступают безымянные нарты; их упоминают в числе «семи братьев» либо «трех братьев». Чаще всего братья нарты фигурируют в сказаниях и богатырских сказках чеченцев.

Безымянные нарты лишены индивидуализированных черт. О братьях нартах, или нарт-эрстхойцах, рассказывается обычно, что это могучие люди. Живут они отдельно от обычных людей, у них есть жилище и всякие житейско-бытовые принадлежности и предметы. Они почти всегда охотятся. Образы этих нартов в известной степени примыкают к богатырскому типу великанов. Сюжеты, в которых разворачиваются действия этих образов, могут быть достаточно пространными (особенно в богатырских сказках, с подключением рассказа об их сестре или матери) либо лаконичными.

Во многих случаях присутствие братьев нартов, братьев нарт-эрстхойцев приобретает характер штампа. Однако в сказаниях и сказках братья нарты, будучи даже в такой роли, несут определенную эпическую нагрузку, являясь причиной развивающегося в повествовании сюжетного конфликта. Последний же, на наш взгляд, во многом определяет эпическую ситуацию, являясь ее существенным показателем.

Относительно сказаний и легенд о хромом Тимуре следует сказать, что они тоже относятся к героическому эпосу чеченцев и ингушей. Сам облик Астах Темыра, запечатленный в народной памяти, получил полуисторическое-полулегендарное изображение. Сказания о нем весьма любопытны и заслуживают внимания не только со стороны вайнахского, но и со стороны общекавказского эпоса.

Помимо перечисленных групп, нами выделяются и такие сказания и предания, которые представляют произведения героического характера, квалифицируемые нами как поздний исторический эпос, который по некоторым данным сказаний можно, примерно, датировать VI—XVIII вв. Предложенная нами классификация героического эпоса чеченцев и ингушей будет под-

---

[68] ССКГ, вып. VI, 1872, стр. 45.

тверждена последующим анализом материала. Во всех видах героические сказания чеченцев и ингушей предстают как замечательный памятник древней художественной культуры народа.

Вопрос об истории публикации и изучения вайнахского фольклора, в частности эпоса, рассматривается нами в ходе анализа, теоретического обобщения и публикации всего материала, ставшего предметом нашего внимания. В этом вопросе следует различать два периода. Первый период — со второй половины XIX в. до 20-х годов XX в., т. е. до создания письменности на ингушском и чеченском языках. Второй период — с 20-х годов до настоящего времени. В течение первого периода наиболее значительный фольклорный материал собрали и опубликовали такие известные авторы, как П. Услар [69], Ч. Ахриев [70], У. Лаудаев [71], Б. Далгат [72], Т. Эльдарханов [73]. Их публикации и научные изыскания до сих пор не утратили своего значения.

Ингушский этнограф Ч. Ахриев впервые опубликовал на русском языке ряд интересных нарт-орстхойских сказаний, а также народных преданий, мифов и сказок. Записи и переводы Ч. Ахриева (относящиеся к 1868—1870 гг.) вайнахского фольклора, как и комментарии к ним, выполнены на высоком научном уровне. К этому же времени относится деятельность чеченского этнографа У. Лаудаева, опубликовавшего образцы чеченского фольклора, в числе которых и два сказания о нартах, зафиксированные непосредственно у чеченцев.

Исследования Б. Далгата в области изучения древней религии, мифологии, героического эпоса вайнахов, выполненные в сравнительно-историческом плане, как и его публикации произведений вайнахского фольклора, до сих пор представляют большую научную ценность.

В советское время с момента создания письменности на родных языках работа по сбору и изданию вайнахского фольклора значительно расширяется. Мы имеем ряд ценных публикаций ингушских и чеченских фольклорных текстов, осуществленных З. Мальсаговым, Д. Мальсаговым, Х. Ошаевым, Т. Бековым, Л. Ахриевым, А. Мациевым, А. Яндаровым, С. Эльмурзаевым, А. Мальсаговым, И. Дахкильговым и др.

За время Советской власти было издано несколько сборников ингушского и чеченского фольклора. В 30-е годы Ингушское

---

[69] *П. Услар.* Указ. соч.; *он же.* Чеченский язык. Тифлис, 1888.
[70] *Ч. Ахриев.* Несколько слов о героях в ингушевских сказаниях.— ССКГ, вып. IV, 1870, стр. 5; *он же.* Из чеченских сказаний.— ССКГ, вып. V, 1871; *он же.* Ингуши.— ССКГ, вып. VIII, 1875.
[71] *У. Лаудаев.* Чеченское племя.— ССКГ, вып. VI. 1872.
[72] *Б. Далгат.* Первобытная религия чеченцев.— ТС, вып. III, 1893; *он же.* Страничка северокавказского богатырского эпоса.— ЭО, М., 1901, № 1.
[73] СМОМПК, вып. XXVIII, 1900; вып. XXIX, 1901.

Развалины боевых и жилых башен аула Фуртоуг, в котором Ч. Ахриев и Б. Далгат записывали сказания

литературное общество издает «Литературный сборник» на ингушском языке и «Устное народное творчество вайнахов»[74]. В 1940 г. выходят: «Чечено-ингушский фольклор» на русском языке[75] и «Ингушский фольклор»[76] на ингушском языке. В 1958 г. издается сборник «Радость сердца»[77] на ингушском языке с новыми записями ингушских сказаний Д. Мальсагова. В 1959 г. выходит первый том «Чеченского фольклора» и в 1964 г.— второй и третий тома[78]; в 1967 г. издан второй том «Ингушского фольклора»[79]. Однако во всех указанных сборниках героический эпос занимал среди других фольклорных жанров не основное, а эпизодическое место.

Что касается исследований эпоса вайнахских народов, то им в советское время частично занимался Л. П. Семенов[80],

---

[74] «Литсборник». Орджоникидзе, 1931 (на ингуш. яз.); «Устное народное творчество вайнахов», т. I. Орджоникидзе. 1932.
[75] «Чечено-ингушский фольклор». М., 1940.
[76] ИФ, [т. I].
[77] Сб.: «Радость сердца». Фрунзе, 1958 (на ингуш. яз.).
[78] ЧФ, т. I—III.
[79] ИФ, т. II.
[80] *Л. П. Семенов.* Ингушская и чеченская народная словесность.— ИЧИНИИЯЛ, т. I, вып. III, 1959.

а также Д. Мальсагов, Х. Ошаев [81] и С. Эльмурзаев [82]. Исследованию нарт-орстхойского эпоса была посвящена кандидатская диссертация А. Мальсагова, изданная впоследствии отдельной книгой [83], а также его статья в коллективном труде «Нарты — эпос народов Кавказа» [84]. Некоторые теоретические проблемы, касающиеся генезиса вайнахского эпоса, рассматриваются в статье У. Б. Далгат «Кавказские богатырские сказания древних циклов и эпос о нартах», опубликованной в том же издании [85].

---

[81] *Д. Мальсагов, Х. Ошаев.* Устное поэтическое творчество чечено-ингушского народа.— «Очерк истории чечено-ингушской литературы». Грозный, 1963.

[82] *С. Ч. Эльмурзаев.* Некоторые сказания о нартских памятниках чеченцев и ингушей.— ИЧИНИИЯЛ, т. IV, вып. 3. 1964; *он же.* Новые данные о чечено-ингушских нарт-эрстхойских сказаниях.— «Труды ЧИНИИЯЛ», т. IX. 1965; *он же.* Общее и специфическое чечено-ингушских нарт-эрстхойских сказаний в кавказском эпосе. Нарты.— ИЧИНИИЯЛ, т. V, вып. 3, 1968.

[83] См.: *А. О. Мальсагов.* Нарт-орстхойский эпос вайнахов. Грозный, 1970.

[84] *А. О. Мальсагов.* О нарт-орстхойском эпосе ингушей и чеченцев.— В сб. «Сказания о нартах — эпос народов Кавказа». М., «Наука», 1969.

[85] Там же, стр. 103—162.

Глава I

ОБЩИЕ ОСНОВЫ ЧЕЧЕНО-ИНГУШСКОГО ЭПОСА

Ввиду отмеченной специфики вайнахского эпоса, а именно: его непосредственной близости с жизнью, бытом и мировоззрением народа в родовую эпоху — считаем важным в данной главе познакомить читателя с некоторыми этнографическими материалами, имеющими прямое отношение к героическим сказаниям. Помимо характеристики общественного устройства чеченцев и ингушей, отраженного в эпосе, с нашей точки зрения, заслуживают внимания и народные предания о происхождении и расселении (вайнахских) племен; предания эти особенно любопытны со стороны эпической интерпретации родоначальников, изображаемых в народе в героико-богатырском виде.

В древнем многокомплексном эпосе чеченцев и ингушей отразились и религиозные языческие представления народа, и его мифология, на чем мы тоже считаем важным остановиться в настоящей главе.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И РАССЕЛЕНИЕ ВАЙНАХСКИХ ПЛЕМЕН

В исторической, археологической, филологической науках издавна сложилось мнение, что вайнахи представляют единый по своему происхождению и языкам национальный массив. Это же доказывали и советские исследователи. О родственном происхождении чеченского и ингушского языков писали П. К. Услар [1], М. Я. Немировский [2], З. Мальсагов [3], Д. Маль-

---

[1] *П. К. Услар.* Этнография Кавказа. Языкознание, вып. II (Чеченский язык). Тифлис, 1888.

[2] *М. Я. Немировский.* К научной постановке исследования чеченской группы северокавказских языков — ИИНИИК, вып. II и III, Владикавказ, 1930.

[3] *З. Мальсагов.* Культурная работа в Чечне и Ингушетии в связи с унификацией алфавитов.— «Записки Северо-Кавказского краевого горского научно-исслед. ин-та», т. I. Ростов-на-Дону, 1928; *он же.* К вопросу о классных элементах в нахском языке.— ИИНИИК, вып. II и III.

сагов [4], Н. Ф. Яковлев [5], А. Г. Мациев [6], Ю. Д. Дешериев [7] и др. З. Мальсагов называет ингушско-чеченский язык «нахским», т. е. народным, так как ингуши и чеченцы называют себя «вайнахами», т. е. «наш народ». Н. Ф. Яковлев писал: «Чеченцы и ингуши, разговаривая каждый на своем материнском наречии, без всяких затруднений понимают друг друга. Такую близость мы видим и в других проявлениях национальной культуры чеченцев и ингушей». Он ставит вопрос о том, происходят ли чеченцы и ингуши от двух первоначально совершенно различных и по языку и по расе народов или они являются лишь «культурными вариациями одной и той же национальной массы?» Ученый отвечает совершенно определенно, утверждая, что ингуши и чеченцы, их культура и язык, несомненно, происходят «из одного и того же культурно-исторического источника» [8].

Ю. Дешериев в своем исследовании, посвященном проблемам сравнительно-исторического изучения грамматики нахских языков и происхождению горских кавказских народов, пишет: «Чеченский, ингушский и бацбийский языки восходят к той ветви горских языков, которая занимала промежуточное положение между дагестанскими и абхазо-адыгскими языками. Предшественники чеченцев, ингушей и бацбийцев, язык которых относился к ветви, занимавшей промежуточное положение между дагестанскими и абхазскими языками, имели и территорию, расположенную между районами расселения дагестанских и абхазо-адыгских племен» [9]. В другом случае Ю. Дешериев делает еще более определенный вывод: «Доказано, что чеченцы, ингуши и бацбийцы родственны между собой, что они произошли от одного и того же народа, племени, от одного и того же пранарода — нахского народа» [10]. Б. Далгат в своих трудах, посвященных чеченцам и ингушам, исходит из этнографического представления о них как о «едином племени». Ученый при этом ссылается на то, что чеченцы и ингуши называют друг друга братьями, считая себя одного происхождения, одним народом [11].

---

[4] *Д. Мальсагов.* Чечено-ингушская диалектология и пути создания единого литературного языка. Грозный, 1941.

[5] *Н. Ф. Яковлев.* Ингуши. М., 1925; *он же.* К вопросу об общем наименовании родственных народов.— «Записки Северо-Кавказского краевого горского научно-исслед. ин-та», т. I.

[6] *А. Г. Мациев.* Чечено-русский словарь. Предисловие. М., 1961.

[7] *Ю. Д. Дешериев.* Бацбийский язык. М.— Л., 1953; *он же.* Современный чеченский литературный язык, ч. I. Фонетика. Грозный, 1960; *он же.* Сравнительная историческая грамматика нахских языков и проблемы происхождения и исторического развития горских кавказских народов. Грозный, 1963.

[8] *Н. Ф. Яковлев.* К вопросу об общем наименовании родственных народов, стр. 195—197.

[9] *Ю. Д. Дешериев.* Сравнительно-историческая грамматика нахских языков..., стр. 56.

[10] Там же, стр. 78.

[11] *Б. К. Далгат.* Родовой быт чеченцев и ингушей в прошлом.— ИИНИИ, т. IV, 1934, стр. 6, 7.

В «Географии» Страбона в I в н. э. имеется упоминание о каком-то народе под названием «гаргареи», живущем в северо-восточной части Кавказа. По мнению Е. И. Крупнова [12], гаргары — предки ингушей. У Ю. Дешериева слово «гаргара», «гергара» на ингушском и чеченском языках означает «соседний», «близкий», «родственный» [13]. У Страбона называются «хамекиты» и «исадики». В. Б. Виноградов высказывает предположение о том, что они являются предками вайнахов [14]. У Плиния (24—79 гг. н. э.) говорится о двалах, которые тоже обитали на Кавказе. Вслед за В. Гамрекели [15] Ю. Дешериев относит двалов «к наиболее вероятным предшественникам нахских племен». При этом автор делает интересный лингвистический анализ самого слова «двал», находя его аналогию в современных нахских языках, где известно слово «дал». Дал — Дал(а) у нахов считался «верховным богом солнца и неба». Слово «далуо//далов» в этом случае будет означать: тот, кто происходит от дал, дети дал-а [16]. В «Географии» М. Хоренского упоминаются «ку́сты» — «кисты», а также «нахчаматеанк». Г. К. Мартиросиан [17] слово «кусты» толкует как «кисты». Вместе с тем известно, что в Нагорной Ингушетии до недавнего времени существовало Кистинское общество. Мартиросиан обращает внимание и на то, что кисты как жители Кавказа называются и древнегреческим географом Птоломеем. Относительно названия «нахчаматеанк» Ю. Дешериев путем глубокого лингвистического анализа показывает, что здесь тоже идет речь о предках вайнахских племен. Слову «нахчаматеанк» ученый находит аналогию в современном чеченском языке, где оно бытует в форме «нохчо» (нохчуо) — чеченец, «нохчий» (нохчи) — чеченцы [18].

Все приведенные и другие данные свидетельствуют о том, что вайнахские племена были одними из ранних обитателей примерно тех же районов Северного Кавказа, где они проживают и теперь. Установлено, что вайнахские племена были одними из наиболее ранних обитателей Кавказских гор и ущелий, хотя точных исторических данных о времени их водворения в горы пока что не имеется. Местами первых поселений вайнахских племен считаются Верховья Аргуна и Ассы.

---

[12] *Е. И. Крупнов.* О чем говорят памятники материальной культуры Чечено-Ингушской АССР. Грозный, 1961, стр. 42.

[13] *Ю. Д. Дешериев.* Сравнительно-историческая грамматика нахских языков..., стр. 38.

[14] *В. Б. Виноградов.* Тайны минувших времен. М., «Наука», 1966, стр. 122—123.

[15] *В. Гамрекели.* О племени двалов.— Сб. «Материалы по этнографии Грузии», вып. IX. Тбилиси, 1957, стр. 196.

[16] *Ю. Д. Дешериев.* Сравнительно-историческая грамматика нахских языков..., стр. 56.

[17] *Г. К. Мартиросиан.* Нагорная Ингушетия.— ИИНИИК, вып. I. 1929, стр. 32—34.

[18] *Ю. Д. Дешериев.* Сравнительно-историческая грамматика нахских языков..., стр. 25.

Б. Далгат считает вполне вероятным, что вайнахские племена были оттеснены в горы в период так называемого великого переселения народов под напором различных пришельцев [19]. Ю. Дешериев в свою очередь фиксирует внимание на том, что, по данным археологии, древнейшим памятником, характеризующим первобытнообщинный строй на территории Чечено-Ингушетии, является энеолитическое поселение у сел. Мужичи (Луговое) в Ассинском ущелье. Археологи относят его к третьему тысячелетию до н. э. Этот памятник показывает, что местные племена вели оседлый образ жизни в период перехода от камня к металлу [20].

Ю. Дешериев высказывает интересные соображения о заселении вайнахами гор: «В силу каких-то исторических событий предки чечено-ингушского народа были загнаны, по-видимому, в Джераховское, Ассинское ущелья, высокогорный Галанчожский район. Из этих мест они стали постепенно переселяться» [21]. Дешериев считает, что основа чеченской народности, по-видимому, была заложена в местах Галанчожского района. Базой ингушской народности, очевидно, явились Джераховское и Ассинское ущелья. В данном случае нельзя не вспомнить мнения Н. Ф. Яковлева, высказанного ученым по поводу центра культуры ингушей и чеченцев в прошлом. Таковым Н. Яковлев считал «культурно-религиозный центр, сложившийся в IX веке в Ассинском ущелье (в Нагорной Ингушетии) под несомненным воздействием культуры Абхазо-Грузинского царства». Ставя вопрос о том, когда же чеченцы сложились в национальность, Яковлев пишет: «Со второй половины XVI века начинается эмиграция ингушских племен из Нагорной полосы на теперешнюю чеченскую плоскость. Многочисленные нагорные племена из Нашаха, с верховьев Аргуна и из Чаберлоя вновь перемешались на плоскости, подпали под влияние соседних плоскостных культур (русской, кабардинской, ногайской, кумыцкой и калмыцкой) и дали в результате новую культурную область с новыми центрами, в которых сформировались новая культура и новый язык — чеченский. Таким образом, чеченцы и ингуши создались в общем из одних и тех же национальных элементов, но группировавшихся вокруг разных культурных центров, в разные эпохи и смешавшихся в разных пропорциях» [22]. Яковлев приходит к выводу, что в прошлом нет решительно никаких предпосылок, которые оправдали бы обособление ингушской и чеченской культуры и языка.

---

[19] *Б. Далгат.* Указ. соч., стр. 16.
[20] *Ю. Д. Дешериев.* Сравнительно-историческая грамматика нахских языков..., стр. 68.
[21] Там же, стр. 73.
[22] *Н. Ф. Яковлев.* К вопросу об общем наименовании родственных народов, стр. 197—198.

Ущелье Галгачуэ (Ассинское) как центр древней культуры вайнахов называется и арабскими писателями — IX—X вв.[23]. В прошлом вайнахи занимали горную полосу Северного Кавказа от снежных гор Передового хребта до равнины и часть плоскости между реками Терек и Сулак.

Историкам и географам XVIII и первой половины XIX в. были известны названия: ингушей, чеченцев, кистов, джерахов-цев, карабулаков, мизджегов, галгайцев и др., которыми обозначались отдельные горные общества[24] вайнахского племени.

В довольно длительный период жизни чеченцев и ингушей в горах у них не было общеплеменного названия[25]. Оно появилось позже, когда началось переселение чеченских и ингушских обществ с гор на плоскости. Понятие «собственно чеченцы» включало жителей Восточной Чечни, кроме ингушей. Слово «чеченец» стало известно только с начала XVIII столетия и происходит от названия аула в плоскостной Чечне — Большой Чечень. Слово «ингуши» производилось от названия долины Ангуш (Тарская), куда стали выселяться из гор первые ингуши.

В период заселения плоскости чеченцам приходилось сталкиваться с кумыкскими и кабардинскими феодалами. Кумыки завладели Качкалыком и частью Большой Чечни; кабардинцы — левым берегом Сунжи и частью Малой Чечни (горы в Малой Чечне до сих пор называются Черкесскими). Постепенно чеченцы оттесняют кумыкских и кабардинских феодальных завоевателей и занимают всю Малую и Большую Чечню до реки Сунжи. На плоскости чеченцы построили большие аулы, такие, как Чечень-аул, Герменчик, Майр-Туп, Гехи. Этим аулам уже не дают патронимических названий, их заменяют названия, заимствованные от рек, гор и местности. Жителей Большой Чечни называли «аргунал дихьара нах», т. е. зааргунский народ; жителей Малой Чечни — «гехихой», т. е. живущие при реке Гехи, и т. д. Такие крупные аулы, как Верхний и Нижний Наур[26], основаны чеченцами между реками Сунжей и Тереком после столкновения с русскими в 1783 г., куда чеченцы ушли на левый берег Сунжи.

У чеченцев и ингушей сохранились народные предания о происхождении и расселении отдельных обществ и даже отдельных фамилий и родов. Предания эти, помимо всего прочего, представляют определенный интерес с точки зрения «исторического обоснования» героического эпоса чеченцев и ингушей.

---

[23] *Н. А. Караулов.* Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Азербайджане.— СМОМПК, вып. XXXI, 1902, стр. 41, 57; вып. XXXVIII, 1908, стр. 78.

[24] Весь вайнахский народ в прошлом делился на «общества». Общества состояли из нескольких селений и большею частью включали совершенно чуждые друг другу фамилии и роды.

[25] ССТО, вып. I, 1878, стр. 242 и др.

[26] Эти аулы, как будет видно, упоминаются и в нартских сказаниях чеченцев.

В них часто фигурируют легендарные родоначальники, которые изображаются могучими богатырями эпического склада. Тот или иной легендарный родоначальник выбирал себе определенную территорию, занимал ее и вместе со своей дружиной отстаивал ее мечом от себе подобных. Древнейшими местами поселения чеченцев считаются Маасты и плоскогорье Нашах, в верховьях Чанти-Аргуна, Мартана, Гехи, Фортанги, Ассы.

Предания чеченцев упоминают трех братьев: Га, Ахо (или Ако) и Шото, которые будто были родоначальниками всего чеченского племени [27]. От трех братьев Ако, Шото и Га образовались три общества: Галгай, Ако и Шото; первое — в верховьях Ассы, второе — в верховьях Гехи, третье — в верховьях Чанти-Аргуна и Шаро-Аргуна, притоков Сунжи. От этих трех обществ путем естественного роста и присоединения новых пришельцев образовались все остальные общества чеченцев, расселившихся на восток, север и запад. Все названия — Шото, Ако, Га [28] (Галгай) — были именами предводителей, родоначальников-пришельцев; свое имя они переносят и на занятую территорию.

По другому чеченскому преданию, «некий акинец, по имени Арштхоо, выселившись из своего общества [горного Акинского общества] и спустившись с своим родом в Бамутское ущелье, основался у источников, называемых Черными Ключами [по-кумыкски — Карабулак]. От населения, основанного здесь Арштхоо, образовалось особое общество, называвшее себя... Аршгхой» [29].

У. Лаудаев записал предание о Шатоевском обществе. Шатоевцы проживали в верховьях Чанти и Шаро-Аргуна, по соседству с тушинами. К шатоевцам стали присоединяться многочисленные выходцы из Грузии, Аварии (Андии), Хевсуретии, Тушетии, греки и даже персияне — остатки войска Надир-Шаха, разбитого дагестанскими горцами в 1741 г.[30]

О преданиях ингушей Л. П. Семенов пишет, что основная версия их сводится к тому, что древнейшим местом поселения ингушей в пределах их области является ущелье Галгачуэ с сел. Эгикал, Хамхи, Таргим [31] и др.

Родоначальником Джераховского общества считался Джерахмат, который якобы прибыл из Персии. О нем рассказывают, что он с незапамятных времен поселился в ущелье, по обеим сторонам реки Армхи. С ним было 100 человек дружины. Спус-

---

[27] ССТО, вып. I, стр. 241—242; *А. П. Берже.* Чечня и чеченцы.— «Кавказский календарь». Тифлис, 1859, стр. 134—135.

[28] «Га» считается одним из триады древнегрузинских богов — Армази, Гаци, Га, которые, по грузинской мифологии, находились на вершине горы Армазис. «Га» в ингушском языке имеет другое понятие.

[29] ССТО, вып. I, стр. 244.

[30] *У. Лаудаев.* Чеченское племя.— ССКГ, вып. VI, 1872, стр. 5, 10.

[31] *Л. П. Семенов.* Археологические и этнографические розыскания в Ингушии в 1928 и 1929 гг.— ИИНИИК, вып. II—III, 1930, стр. 391.

тя некоторое время после этого переселения в Джераховское ущелье начали приходить другие переселенцы. Джераховское ущелье названо по имени родоначальника Джерахмата.

По преданиям, зафиксированным Г. К. Мартиросианом [32], предка галгайцев звали «ГІа»; у него было двое сыновей — ГІалгІа и ГІабертэ (кабардинец). ГІалгІа (ГІа) вышел из ущелья Геши Аргунского округа и, поселившись в Галгачуэ, основал Галгаевское общество, а ГІабертэ переселился в Кабарду, где основал Кабардинское общество. Впоследствии, когда в горах стало тесно, галгайцы начали выселяться на Тарскую долину, где будто бы построили 60 башен для обороны против кабардинцев, чеченцев и осетин. Отсюда они потом переселились в Назрань.

Н. Ф. Яковлев записал интересное предание о происхождении ингушей от богатыря Турпала [33]. Несмотря на то, что это предание носит явные следы мусульманства, распространившегося у ингушей только в XVIII—XIX вв., в его сюжете и образах совершенно очевидны древние эпические черты. Здесь рассказывается о том, что был человек по имени Турпал, что значит богатырь. Происходил он из Аравии. Этот человек мог спать в продолжение недели, а затем неделю бодрствовать. Он достиг страны ингушей и углубился в горы. В те времена ни зверь, ни птица — никто не жил еще в диких горах. Здесь он и поселился в пещере и завел скот и овец [34].

У Яковлева интересно и другое предание — о Пхагал Бяри, личности уже в полном смысле эпической, так как этот прототип, как мы увидим далее, прочно вошел в эпос. Здесь сообщается о том, что ингуши жили в Галгаевском ущелье испокон века: «Поперек ущелья была сделана каменная стена, и стояла их стража у единственного входа. Без разрешения часовых никто не мог ни войти, ни выйти. Начальником у входа был некий Пхагал Бярий» [35].

Много интересных преданий о галгайцах записал и Б. Далгат [36] у столетнего сказителя Газбыка Газиевича Хабиева-Буржаева [37], жителя селения Арзи, и другого знатока ингушского фольклора — 60-летнего Ганыжа Абиевича Келигова-Фалханова, жителя селения Фалхан.

По рассказам сказителя Ганыжа, некогда жили три брата: Га, Орштхо (Арштхо) и Нахчо, от которых произошли все галгайцы, орстхойцы и нохчи. В представлении ингушей указанные три брата прибыли в горы с востока и поселились в месте Галга — и отсюда уже расселялись по всей чеченской и ингушской земле. Орстхои поселились в Датихском ущелье Галгаев-

---

[32] *Г. К. Мартиросиан.* Указ. соч., стр. 35.
[33] Предание о Турпале известно и чеченцам.
[34] *Н. Ф. Яковлев.* Ингуши, стр. 39—41.
[35] Там же, стр. 103.
[36] *Б. Далгат.* Указ. соч., стр. 20 (в некоторых случаях нами используется рукопись).
[37] О нем. см. на стр. 451 данной книги.

ского общества по течению реки Асса, возле горы Квирилам (Сокол-гора). Га остался жить в Галгае и дал стране свое имя. Нахчо отправился в Нахчи, т. е. в Чечню. В ауле Датих первыми из потомков Арштхо были Дзаг Арштхоев и двоюродный брат его Чопа, сын Борага. Этот эпоним, как мы увидим, вошел и в богатырский эпос. Б. Далгат пишет, что «Чопа Борган считается у ингушей героем и даже святым» [38].

Он приводит о нем следующий любопытный рассказ (больше бытового, чем эпического, характера): «Однажды Дзаг и Чопа поссорились между собой и стали стрелять из своих башен друг в друга [у них были луки и ружья]. В это время жена Дзага пошла с кувшином за водой и возвращалась домой. Чопа увидел ее и говорит своей жене: «Скажи, что мне делать — убить саму женщину или сквозь прострелить кувшин с водой?». Жена ответила: «Если ты убьешь женщину, то через тебя будет стыдно [позор] и потомкам твоим, и ты прославишься как убийца снохи». Тогда Чопа прострелил кувшин. Жена Дзага с плачем пришла к мужу. К вечеру того же дня вышла жена Чопа с маленьким сосудом подоить корову. Дзаг увидел ее и спросил жену свою: «Прострелить корову, женщину или ведерко?» Та ответила: «Чопа стреляет не хуже тебя, и если бы захотел убить меня, то легко мог бы это сделать, а потому ты не стреляй в корову и женщину, а прострели ведерко». Дзаг так и сделал. Оба брата, видя, что друг у друга они ничего не возьмут, так как оба одинаковы по силе, храбрости и ловкости, примирились и стали жить в ладу» [39].

Арштхои начали расселяться по ущелью реки Асса и образовывали много селений по ее течению до самого Аки-Юрта на плоскости. Там их стали называть русские и кумыки карабулаками. Цоринцы, по народным преданиям ингушей, произошли от выходцев из Датиха, Галгаевского общества.

Одно из преданий о переселении из Галгая в Цори представляет интерес эпической трактовкой темы. Последняя совершенно очевидна из самого рассказа: «В селении Тумги Галгаевского общества... находятся два каменных столба; это памятники, поставленные жителями предкам их — Гую и его брату Цикме. Гуй, говорят, был двуротый: один рот спереди, а другой сзади (мясо ел он передним ртом, а суп — задним; в передний рот он брал мясо с костями, а в задний выбрасывал кости); зараз он съедал целого быка. Когда он кричал, то его слышали из Хамхинского общества в Джераховском, через горы и леса; роста был огромного, богатырского» (могила его, по уверению сказителя, имеет 5—6 саженей длины).

Само переселение Цикмы в Цори произошло, по преданию, по следующим причинам. Однажды Цикма, рассердившись на брата Гуя, повез его в Тифлис и там передал его в руки кня-

---

[38] *Б. Далгат.* Указ. соч., стр. 22.
[39] Там же.

зей, которые заковали его в цепи. Но Гуй одним движением разорвал цепи и возвратился домой. На пути к родине, верст за 20 от Галгая, из Мецхальского общества, он крикнул брату: «Смотри, берегись, брат, я иду! Не попадайся мне на глаза!» Цикма, услышав грозный голос Гуя, бежал в Цори. Гуй остался жить в Тумги один; его потомки и посейчас живут в Тумги [40]. Совершенно очевидно, что родоначальник Гуй изображен подлинным эпическим богатырем. Такова же богатырская природа и у другого родоначальника — Орцха Карцхал Малсага: «Сам он был богатырь: руками крутил мельничное колесо и, наложив путы на коня, один поднимал его с земли» [41]. Переселение в горах из одного общества в другое в прошлые времена шло непрерывно. Оно сопровождалось порою раздорами и столкновениями между разными родами и даже однофамильцами. Подобные события не могли не отразиться и в героических сказаниях вайнахов.

Предания о древних насельниках гор и их расселении способствуют выяснению многих сторон их эпического творчества. Из этих народных произведений можно почерпнуть некоторые данные исторического характера, так или иначе воспроизведенные в эпосе, уловить общее и особенное в самих сказаниях чеченцев и ингушей как таковых. Можно установить факторы воздействия на эти сказания эпических культур соседних народов, в особенности осетин, кабардинцев, кумыков, что является несомненным историческим фактом.

Теперь считаем важным охарактеризовать вкратце тот общественный строй, который в значительной мере запечатлелся в вайнахском эпосе. По твердо установившемуся в науке мнению, ингуши и чеченцы на протяжении длительного исторического периода жили родовым строем. Родовую организацию чеченцев, ингушей, карабулаков, кистов и других вайнахских племен еще в XVIII столетии фиксировали такие ученые, как И. А. Гильденштедт [42], Г. Георги [43], Я. Потоцкий [44], Ю. Клапрот [45], С. Броневский [46], Ж. Поли [47] и др.

---

[40] *Б. Далгат.* Указ. соч., стр. 21.

[41] *Н. Ф. Яковлев.* **Ингуши, стр. 25.**

[42] «Географическое и статистическое описание Грузии и Кавказа. Из путешествия г-на академика И. А. Гильденштедта через Россию и по Кавказским горам в 1770, 1771, 1772 и 1773 гг. Издано по повелению императорской Академии наук». СПб., 1809, стр. 77, 83, 87.

[43] «Описание всех в Российском государстве обитающих народов». СПб., 1799, перевод с немецкого издания 1776 г. «Готлиб-Георги», ч. II, стр. 46, 58 и др.

[44] «Voyage dans les steppes d'Astrakhan et du Caucase», vol. II, ch. VIII—XVI. Jean Potocki, publ. I. Klaproth. Paris, 1829.

[45] «Voyage au mont Caucase et en Géorgie. 1807 an., I. von Klaproth», vol. I. Paris, 1823, p. 399, 400, 406 etc.

[46] «Новейшие географические и исторические известия о Кавказе, собранные и дополненные С. Броневским», ч. 2. М., 1823, стр. 151—186.

[47] «Description ethnographique des peuples de la Russie», par J. de Pauly, SPb. 1862; *J. de Pauly.* Peuples du Caucase.— ЖМНП, вып. XI, 1881, стр. 39—50.

Н. Дубровин пишет, например, что до Шамиля в Чечне не было общего управления, здесь господствовали родовые порядки. Весь народ делился на общества, состоящие из родов [48].

Более обстоятельно родовая организация чеченцев и ингушей была изучена М. Ковалевским [49] и Б. Далгатом [50]. Ф. Энгельс в своем труде «Происхождение семьи, частной собственности и государства» рассматривал «родовые учреждения», существующие у некоторых культурно отсталых народов, «в более или менее чистой форме, или их следы в древней истории азиатских культурных народов» [51]. Он фиксировал внимание и на описании рода различных кавказских племен у М. Ковалевского.

Энгельс еще в 30-х годах прошлого столетия подчеркивал «живучесть унаследованного родового инстинкта» у многих европейских народов. «Я снова живо осознал,— писал он об Ирландии,— как глубоко еще сельское население живет там представлениями родовой эпохи» [52]. В своем труде Энгельс указывал на ту положительную роль, какую сыграл родовой строй в жизни германцев, ирландцев и других европейских народов в борьбе крестьян в средние века с угнетателями феодалами, так как сельская община (марка) дала крестьянам территориальную сплоченность и средства сопротивления [53].

Многое из того, что писал Энгельс о пережитках родового строя у разных народов, можно сказать о чеченцах и ингушах, на которых родовой быт наложил значительный отпечаток и проявился в их духовном складе, в характерах, нравах и общественных учреждениях. Изучение памятников духовной культуры чеченцев и ингушей — их первобытной религии, мифологии, преданий и сказаний, относящихся к древней эпохе,— убеждает в наличии непосредственной связи с тем общественным, в данном случае родовым, устройством, которое было характерно для них на протяжении длительного исторического периода.

Предания о родоначальниках, как мы видели, носят следы родовой организации. М. Ковалевский считал, что «мифическое представление об общем предке» есть один из главных приз-

---

[48] *Н. Дубровин.* История войны и владычества русских на Кавказе, т. I. СПб., 1871, стр. 455.

[49] *М. Ковалевский.* Современный обычай и древний закон. М., 1886; *он же.* Закон и обычай на Кавказе, тт. I и II. М., 1890.

[50] *Б. Далгат.* Материалы по обычному праву ингушей.— ИИНИИК, вып. 2, 1930; *он же.* Родовой быт чеченцев и ингушей в прошлом.— ИИНИИ, вып. 4, 1934; *он же.* Первобытная религия чеченцев.— ТС, вып. 3, 1893.

[51] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Избр. произведения, т. II. М., 1955, стр. 268.

[52] Там же, стр. 271.

[53] Там же, стр. 286, 290.

наков родового устройства в эпоху полного сложения агнатических родов [54].

В эпических сказаниях чеченцев и ингушей наблюдается совокупность многих характерных признаков родового быта. Здесь в значительной степени отразилась и народная нравственность, выработанная в условиях родового строя. В этой связи считаем необходимым воссоздать общую картину родового быта чеченцев и ингушей в их прошлой жизни.

По утверждению многих знатоков общественного строя чеченцев и ингушей, родовые порядки имели место одинаково у всего чеченского племени. Б. Далгат указывает на то, что чеченские общества состояли из тайп и гааров. Тайпа могла быть небольшой, как род или большая семья, но могла включать и несколько родов; все члены тайпы назывались «вежерий», «воша», а целая связь называлась «вошалла», или братство. Тайпы имели однофамильное патронимическое название по имени общего родоначальника.

То же самое наблюдалось и у горных ингушей. Каждый род имел особого главу, старейшину, или родового начальника, который признавался всеми дворами, входящими в род; общие дела всей тайпы решались советом старейшин, в котором участие женщин исключалось. Родовые старейшины у всех чеченцев и ингушей были старшими по летам или выдающимися личностями. Родовой старейшина играл в жизни рода значительную роль. Вместе с тем он имел власть только нравственного характера и как princeps gentis был primus inter pares — первым среди равных и не имел никаких особых прав или привилегий сравнительно с прочими родичами. Ему только всегда оказывали почет и уважение и считались с его мнением. Родовой старейшина, или родовой начальник, был у целого рода один, между тем как в каждом дворе и в большой семье были и дворовые старейшины. Глава рода действовал в общем согласии с дворовыми старейшинами, образующими родовой сход.

Б. Далгат отмечает, что и у осетин рядом с дворовыми старейшинами, образующими в совокупности родовой совет, или нихас (запечатленный в их нартском эпосе), существует еще и родовой старейшина; то же наблюдается у балкарцев, черкесов, сванов и т. д.[55] Род у чеченцев и ингушей был агнатическим и экзогамным, запрещающим внутриродовые браки. Все члены рода считали себя происходящими от одного легендарного предка.

Б. Далгат считает, что «как нельзя обобщать явления искусственного происхождения чеченских родов (у М. Ковалевского), так нельзя утверждать, что существование рода было непременно связано с фактом происхождения всех его членов

---

[54] *М. Ковалевский.* Закон и обычай на Кавказе, т. I, стр. 47, 51.
[55] *Б. К. Далгат.* Родовой быт чеченцев и ингушей в прошлом, стр. 54.

Селение Таргим

от общего родоначальника, так как в числе родичей могут оказаться (но не всегда бывают) и принятые в род чужеродцы» [56].

Внутри тайпы — братства и рода существовали единство и незыблемость родовых отношений для каждого сородича, тесная солидарность, круговая порука, помощь в брачных и иных делах (траур тайпы в случае смерти ее члена), соприсяжничество на суде друг за друга, брачные запреты в пределах тайпы и кровная месть, обязательная для всех членов потерпевшей тайпы. Связь между членами тайпы значительно ослабевала со временем, что было вызвано расселением однофамильцев по причине земельной тесноты и естественного роста населения. Вяры — это «настоящие роды со старшим во главе», — пишет Б. Далгат [57]. Жили они в одной родовой башне или в нескольких башнях, скученно, друг возле друга. У них был общий родовой котел, в котором в торжественных случаях варили пиво; у них имелась и общая родовая башня — «Вlов». Надо сказать, что все нартские сюжеты героического эпоса чеченцев и ингушей постоянно предполагают наличие пещер и башен.

Что же представляли собой эти башни? По описанию мно-

---

[56] Там же, стр. 93.
[57] Там же, стр. 43.

Башенный ансамбль селения Эрзи (раньше было 16 боевых и множество жилых башен; теперь целых осталось около трети)

гих исследователей — Н. Грабовского[58], И. П. Щеблыкина[59], Б. Далгата[60] и др., в Чечено-Ингушетии встречаются пирамидальные высокие башни, до 25—27 метров, выстроенные неизвестно когда на недоступных возвышенных местах. Это башни стратегические, по-чеченски их называют «БІав», по-ингушски «ВІов». Такую башню имел каждый сильный род. Вокруг стратегической башни группировались жилые башни. Они носят название «Галуан» по-чеченски и «ГІала» — у ингушей. Эти башни имеют три этажа. В нижнем помещался скот, а в верхних этажах — жилые комнаты для членов рода. Непременной принадлежностью рода являлся очаг посредине комнаты, в котором постоянно горел огонь и над которым висел котел на священной цепи. По свидетельству многих исследователей, общественное и нравственное значение культа домашнего очага было чрезвычайно велико. Домашний очаг, сосредоточивая вокруг себя членов семьи, имел организующее значение; культ его освящал власть главы семьи. Он делал невозможной месть за смерть родственника родственнику и налагал священную обязанность

---

[58] «Терские ведомости», 1868, № 95—97.
[59] *И. П. Щеблыкин.* Искусство ингушей в памятниках материальной культуры.— ИИНИИК, вып. I, 1928, стр. 289.
[60] *Б. Далгат.* Родовой быт чеченцев и ингушей в прошлом, стр. 35—36.

мести чужеродцу за каждую каплю крови члена семьи и рода. Иной раз одна башня заключала в себе весь род, но более или менее значительный род имел несколько башен, населенных однофамильцами, группировавшимися вокруг военной башни. В башнях, по преданиям, постоянно одна фамилия обороняlась от другой во время междоусобиц и кровных столкновений.

Все исследователи и знатоки жизни чеченцев и ингушей — У. Лаудаев, Ч. Ахриев, Б. Далгат, Н. Яковлев и др.— говорят, что различные общества часто представляли неродственные и враждебные друг другу группы. Существовали раздоры не только между фамилиями, но и между родами. Акинцы (от которых, по преданиям, произошли арштхойцы — карабулаки) [61] считались самым воинственным, непокорным народом. Вражда обществ и фамилий, как мы увидим далее, запечатлялась и в эпосе чеченцев и ингушей, где набеги и межродовые раздоры занимают определенное место. Родовой быт чеченцев и ингушей сказался на их мировоззрении, нравственных нормах поведения, религиозных представлениях, народной мифологии.

ДРЕВНЯЯ РЕЛИГИЯ И МИФОЛОГИЯ

В древнем эпосе чеченцев и ингушей отразились религиозные и мифологические представления народа. В этом смысле многие сказания служат иллюстрацией народного мировоззрения, народной этики, философии, поэтического воображения. Поэтическая картина одухотворенной природы, представление о богах и духах, олицетворяющих силы и явления природы, запечатлелись во многих народных мифах.

В древние времена ингуши обоготворяли блестящую конусообразную вершину Казбека. В их глазах эта высочайшая вершина Кавказа являлась местопребыванием богини вьюг — Дардза-нянильг (буквально Мать вьюг). Инженер Висковатов, работавший на Казбеке во время завалов 1864 г. и соприкасавшийся с ингушами из аула Гвелеты, жившими недалеко от станции Казбек, в своей интересной заметке об ингушах [62] называет Мать вьюг горным духом, или Мягкинен.

Б. Далгат в работе «Первобытная религия чеченцев» [63], объясняя слово Мягкинен по аналогии с Химихкинен, употребляемое в значении Мать вод, отдает предпочтение наименованию Дардза-нянильг. В представлении вайнахов Мать вьюг имела семерых сыновей, которые покинули ее и ушли на небо; это Большая медведица — Дардза-Къонгаж. Сама Мать вьюг си-

---

[61] ССТО, вып. I, стр. 244.

[62] *С. Висковатов.* С Казбека.— «Русский вестник», т. 60, СПб., 1865, стр. 411.

[63] *Б. Далгат.* Первобытная религия чеченцев, стр. 117 (в некоторых случаях указанную работу мы дополняем материалами из рукописного варианта исследования. Рукопись находится в личном архиве Б. Далгата).

дит на снежной вершине Казбека (по-чеченски и по-ингушски, Башлоам-корт). У нее постоянно горят три головни дерева и имеется вечный хлеб. Когда Дардза-нянильг съедает его часть, он сам собой восстанавливается; у нее имеется также вечно возобновляющаяся вареная ляжка барана[64]. Дардза-нянильг является не простым горным духом (наподобие духов пещер, известных горцам), а настоящей богиней. Для ее умилостивления в Девдоракском ущелье по реке Кабахи был устроен ингушами особый жертвенник — Даба. В жертву приносили турьи и козьи рога. Летом в честь богини устраивалось празднество. Все жители аула Гвелеты (выселившиеся в свое время из Кистинского общества ингуши) собирались к Даба и проводили время в плясках и песнях, принося в жертву скот.

С. Висковатов со слов охотника ингуша Цогола рассказывает, что богиня начертала волшебный круг на снежном конусе Башлоам-корта и ни один смертный не осмеливается приблизиться к вершине этой священной горы, никто не смеет перешагнуть за этот круг, иначе злая богиня столкнет такого смельчака с кручи и набросит на него ледяные горы. Все горные завалы на Казбеке ингуши приписывают ей. Самой Дардза-нянильг никто не видел, но многие будто бы слышали ее петушиный крик, которым она пугает людей, дерзающих приблизиться к волшебному кругу[65].

«В лице Дардза-нянильг,— пишет Б. Далгат,— мы впервые встречаемся у чеченцев и ингушей с божеством по природе злым, враждебным человеку; но она не причиняет вреда человеку, приносящему ей жертву и угодному богу»[66].

По сведениям неизвестного автора статьи «Гулетовцы», опубликованной в газете «Кавказ» в 1894 г. (№ 151), поверье об этой богине гласит, что когда-то она была великим и добрым духом женского пола для всех живущих и была помощницей бога; но, воплотившись в сатану, она навлекла на себя божий гнев и была обречена на вечное проживание в снегах Башлоама. Бог, однако, не хотел лишать ее всей власти и дал ей в собственность окрестности этой горы со всеми живущими там птицами и зверями. Когда богиня рассердится, то насылает на людей и животных тучи бесовской силы, способные опрокинуть все горы, кроме самого Башлоама, глаза ее тогда мечут огненные стрелы, а голос гремит так, что от сотрясения и страха дрожат горы, сбрасывая с себя камни, снег и лед. Когда она сердита, то плачет, заполняя слезами ущелье. Охотники и горцы должны были приносить ей на Даба жертву.

Казбек являлся как бы центром мифологии ингушей. В ущельях возле горы имеются церкви и развалины, которые были

---

[64] *Б. Далгат.* Первобытная религия чеченцев (рукопись), стр. 394.
[65] *С. Вискозатов.* Указ. соч., стр. 411.
[66] *Б. Далгат.* Первобытная религия чеченцев (рукопись), стр. 399—400.

одинаково почитаемы грузинами и ингушами. Особенно почитался монастырь на Казбеке. За злость людей, говорили гвелетцы, бог послал всемирный потоп; он оставил в живых лишь одного старца с семьей; они сели в ящик, и немедленно после этого пошел проливной дождь и затопил всю землю. Корабль их пристал к Башлоам-корту и исчез в волнах, оставив их на ледяной вершине горы. Бог велел им есть лед. У старика родились семь сыновей, белых, как снег Башлоама, и ясных, как божий день. Они поселились в семи кельях монастыря на горе, и никто не мог к ним взобраться. Другие дети старика рассеялись после потопа по всей земле. Однажды семеро братьев пустили к себе охотника, и его немедленно убило молнией; гроза утихла, монастырь опустел, и на небе явилось новое созвездие семи братьев, которых бог взял на небо[67]. Эта легенда, хотя и могла быть заимствована ингушами от грузин, которым сюжет о всемирном потопе стал известен с утверждением христианства в IV в. н. э., содержит детали повествования, вообще характерные для кавказской эпической традиции. К ним, например, относится упоминание о «семи братьях», часто встречаемое в эпосе, или мотив вскармливания человека льдом; в нартских сказаниях ингушей, балкарцев, карачаевцев, адыгов и других горцев распространен сюжет о юном богатыре, «грозном юноше» — Кинды Шоа у ингушей, Сауайе, сыне Кандза, у осетин, а также адыгское и балкаро-карачаевские сказания о Шауай. Он выращен в расщелине ледника и вместо молока матери вскормлен ледяными сосульками.

Б. Далгат пишет, что на Казбеке, как говорят ингуши, находится таинственная пещера, в которой лежит юноша, прикованный к скале за какое-то преступление. Он стонет от боли, потому что хищная птица клюет ему сердце. Не трудно догадаться, что это сказание относится к типу героического цикла о Кавказском Прометее — Амирани у грузин и осетин, Абрскиле у абхазцев, Рокапи у сванов, Насренжаке у адыгов.

В антропоморфных представлениях чеченцев и ингушей, запечатленных в их мифах и сказаниях, кроется истинная поэзия. Являлся ли чеченец или ингуш в пещеру ночевать, ему казалось, что он приходит в гости к «хозяину» (в смысле к «духу») пещеры. Духи пещеры свято соблюдают обычай гостеприимства и не дадут никому обидеть гостя, он может там спокойно отдыхать: за него бодрствуют хозяева. В журчащих горных ручейках обитает Химиханана, т. е. Мать вод[68] (от «хи» — вода, «мих» — ветер, «нана» — мать). Как-то раз, сообщает Б. Далгат со слов сказителя Ганыжа, Химиханана погналась за нарт-

---

[67] *С. Висковатов.* Указ. соч.

[68] У абхазцев известна Дзыз-лан, покровительница вод, которой молились исключительно одни женщины. См.: «Религиозные верования абхазцев».— ССКГ, вып. V, 1871, стр. 11.

орстхойцами, когда они возвращались с охоты, но один из них в борьбе с ней успел ее осквернить, и Химиханана, как нечистая, не могла более преследовать их и возвратилась к себе в воду.

О существовании верования в Химиханана не только у ингушей, но и у остальных вайнахов мы впервые узнаем со слов П. Головинского. Этот водяной дух, говорит он, сочувствует людям и предупреждает их о бедствии. Являясь в общество, которое должно постигнуть несчастье, она горько плачет и тоскливо поет песни, похожие на причитания над умершими. Чеченцы рассказывают, что за четыре месяца до взятия русскими аула Цюрик-Юрт в 1851 г. Химиханана явилась в этот аул и предсказала его падение[69]. Химиханана, однако, не возвысилась до божества, ей не поклонялись и не особенно ее боялись[70].

В горной Чечне, в Акинском обществе, у сел. Галанчодж, находится небольшое озеро, способствовавшее возникновению представления о духе озера, которого чеченцы высоко чтили. Поэтический миф о возникновении озера Галанчодж был записан В. Миллером. В нем говорится, что близ аула Ялхорой, в месте, называемом Амка, было прежде озеро. Однажды мать с дочерью отправились на берег этого озера и по неразумию стали мыть грязные пеленки в его хрустальной воде. Дух озера обратил обеих женщин за осквернение в камни, которые и теперь еще виднеются у Амка. Но и озеро не хотело оставаться в оскверненном ложе. Оно обратилось в чудного рослого быка[71], который перешел скалистый кряж, оставив след в виде громадной выемки, и спустился вниз почти с отвесной высоты. Затем бык подошел к тому месту, где теперь лежит озеро и где прежде были расположены пахотные участки. Одни жители хотели впрячь быка для работы, другие говорили, что это божий бык, и противились этому, но в конце концов его впрягли. Когда он вел первую борозду, в ней выступила грязь; при второй — стало еще мокрее; при третьей — из земли выступила вода; при четвертой бороздке вода хлынула стремительно, затопила поле и всех людей. Бык исчез в волнах озера. С тех пор появившееся внезапно озеро долго внушало людям суеверный страх; многие считают его бездонным и не пьют его воду. Миф этот не только объясняет происхождение озера, но содержит и определенные нравственные понятия, которых люди должны придерживаться,— иначе они понесут тяжелую кару.

По поверьям людей в прошлом, в лесах обитали лесные люди — хьун-нах и алмасы. Про них раньше пели:

---

[69] ССТО, вып. I, стр. 254.

[70] *Б. Далгат.* Первобытная религия чеченцев (рукопись), стр. 400.

[71] Характерно, что бык огромной величины фигурирует и в нартских сказаниях. У вайнахов выделялся вторник — «шинар» (от слова «шиъ» — «два»), т. е. «день двухлетних телок»; в этот день быков нельзя было запрягать для работы.

Как алмасы думают с лесами,
Как утки думают с Тереком,
Так ты думаешь о своем сердце [72].

Лесные люди бывают мужского и женского пола. Мужчины покрыты волосами, страшного вида, свирепы и коварны; на груди у них находится острый топор, лесных женщин-алмасов ингуши представляли созданиями, отличающимися необыкновенной красотой; роскошные волосы их доходят до самых пяток и имеют золотисто-серебристый цвет [73]. Но по характеру они так же злы, коварны и опасны, как и лесные мужчины. Они ненавидят людей и проклинают их род при встрече с ними.

Чеченцы Шатоевского общества представляли лесных женщин страшными созданиями огромного роста с огромными грудями, перекинутыми через плечи на спину [74], и с длинною, до земли, густою рыжею косой. Любимое их занятие — пляска: закинув груди на спину, подняв руки вверх, они пляшут при лунном свете [75]. О пляске как любимом их занятии сообщал Б. К. Далгату и сказитель Газбык. По его словам, алмасы выходят навстречу человеку в белой одежде и просят пойти танцевать с ними. Один ингуш отказался, алмас сказала: «Пусть три дня он будет немой» — и он онемел на самом деле [76].

По сведениям У. Лаудаева, плоскостные чеченцы рассказывали, что алмас — это существо женского пола, являющееся людям в человеческом образе на кладбищах, по вечерам в глухих местах аула, леса, на дорогах. Существо это полуплоть, полудух. Алмасы предвещают смерть человека заунывным пением, произнося часто имя жертвы и издавая при этом стоны [77].

В вайнахском фольклоре зафиксировано немало рассказов об алмасах. Многие из них, несмотря на свою мифологическую основу, вполне могут считаться эпическими, как, например, рассказ об охотнике и Алмасе [78]. В нем один из главных персонажей по имени Я-сам-себя имеет аналогию в «Одиссее» (песнь IX), где идет речь о том, как Полифем встречается с героем, ловко обманувшим его и назвавшимся Никто.

В другом рассказе — «Алмас и Чона Борган» [79] — очень наглядно видна антропоморфизация духов природы, вера в которых держалась на убеждении суеверных людей, что они видели

---

[72] *Б. Далгат.* Первобытная религия чеченцев (рукопись), стр. 188.
[73] ССКГ, вып. IV, 1870, стр. 11.
[74] Любопытно, что, по сообщению С. Урусбиева, в балкарских сказаниях великанша — эмегена тоже изображена в виде женщины громадной величины, с откинутыми назад через плечо персями, которая зачиняла трещины земли (СМОМПК, вып. I, 1881, стр. 3).
[75] ССТО, вып. I, стр. 254.
[76] *Б. Далгат.* Первобытная религия чеченцев (рукопись), стр. 190.
[77] *У. Лаудаев.* Указ. соч., стр. 53.
[78] Текст см. в настоящей книге на стр. 264.
[79] Там же, стр. 263.

алмасов, слышали их и имели с ними дело. Этому могли способствовать усталость и воображение охотников.

Кроме алмасов и хьун-нахов, чеченцы и ингуши знают еще Убура — это не что иное, как злой дух, вошедший в какое-либо животное; это вампир, пьющий кровь у человека. Большим уважением пользовался в прошлом у ингушей и чеченцев бог Елта — покровитель охотников, царящий над дикими зверями. Удача на охоте всецело зависит от Елты. Поэтому всякий охотник, выходя на охоту, непременно обращался к нему с мольбой о помощи, просил его, чтобы он не отгонял от него зверей, а после охоты приносил ему в жертву рога убитого зверя. «Дела-Елта (божественный Елта), выпусти ты на меня зверя!» — говорил охотник. «Дай Бог, чтобы Божий Елта дал тебе зверей», — говорил охотнику всякий встречный [80].

Елта в переводе означает — «хлеб» (зерно хлебное), и он действительно параллельно исполняет две функции — бога охоты и бога урожаев. Впоследствии, когда урожая стали просить у богов-патронов, Елта стал главным образом богом охоты [81]. «Он,— говорил сказитель Ганыж,— собирает у себя в лесу всех зверей, как хозяин собирает свое стадо. У каждого зверя есть на ушах метка Елты».

Елта представлялся в народе в виде белого оленя: «У нас был один охотник, Итыр Этиев, он убивал бессчетное число зверей. Однажды он отправился на охоту, убил тура [хаг], содрал шкуру, повесил ее на ветку и сел отдыхать. В это время какой-то лесной человек закричал другому: «Я послал к тебе свой скот помолотить твой хлеб, а ты одной штуки не прислал мне обратно». Другой человек с противоположной скалы отвечал: «Ты прислал ко мне три штуки, и всех их я отправил обратно к тебе». Первый возразил: «Их было три, а я получил только две, одной нет».— «Там был Итыр, наверное, он остановил одного тура».— «Больше нечего сказать. Пусть его потомки не будут такими хорошими, как сам он!» — воскликнул первый. Такое проклятье лесных людей всегда сбывается... Внутри рога убитого тура Итыр нашел три хлебных зерна [символ Елты], и с тех пор до конца жизни он не решался убить ни одного зверя».

В другом рассказе сообщается о том, что в старину жил некий Нахчо. Во время охоты он завидел пасущихся оленей. Между ними был красивый белый олень. Пораженный видом замечательного оленя. Нахчо поспешил прицелиться в него, но в тот самый момент, как он хотел уже спустить курок, он ослеп на оба глаза и не мог выстрелить. Белый олень был сам Елта, наблюдавший за своим стадом. Место это и теперь

---

[80] *Б. Далгат.* Первобытная религия чеченцев (рукопись), стр. 403.

[81] У осетин ему соответствует бог Авсати, у абхазцев — Ажвепшаа (Абн-инцваху).— См. «Религиозные верования абхазцев», стр. 10.

еще называется «Нахчойн баргиж деин мотт», т. е. место, где ослеп Нахчо [82].

Елта признавался благодетельным божеством, он помогал хорошим людям в охоте и покровительствовал нуждающимся. Елта, как и многие другие боги (ццу), считался самостоятельным богом, но был зависимым до известной степени от своего отца — небесного бога. По народным рассказам, бог, рассердившись на Елту, ткнул пальцем в глаз сыну, и с тех пор Елта кривой [83].

Из других богов природы можно указать еще на Мать ветров. По велению бога, она поднимает страшную бурю и разносит добро согрешивших смертных. Ветры в горах приносят большие разрушения. Ингуши обоготворяли их и в рабочую пору: еженедельно в понедельник — день, посвященный ветрам, прекращали всякую работу; в противном случае считалось, что весь хлеб или скошенное сено разнесет ветром.

Культ богов природы у вайнахов развивался в почитании бога неба, или грома и молний,— Сели, он же Стела [84]. Громовержец Сели [85] был наиболее почитаемым богом из всех богов. Самое страшное явление природы в горах — это гроза с громом и молнией. «Сели,— указывает Б. Далгат,— представляется человекоподобным богом, отделенным от самого явления природы. Это самый страшный бог, но в то же время он справедлив и карает лишь тех, кто заслуживает этого. Это самый справедливый судья земной, принимающий близкое участие в жизни людей; ему приписывалась заслуга в руководстве народной нравственностью» [86]. По одному из рассказов, записанных Б. Далгатом от Ганыжа, сообщается следующее: «Некто Ауш убил по незнанию переодетую в мужской костюм девушку. Убить девушку считается большим позором для мужчины, и Сели никогда не оставит безнаказанным такого поступка. Ауш вскоре после того был убит молнией» [87].

Сели называют «золотой силой». Его одинаково почитали чеченцы, ингуши и вообще все жители Кавказских гор, именуя его поразному. Например, у абхазцев это Афа. Сели как бог огня передавал свое имя радуге, которая называется СелиIад, СтелаIад, т. е. «лук Селы» (Стелы), и молния — Сели-хаьшк, которая называется «головешкой Сели»; («Сели-хаьшк тухалда хьона» — «пусть тебя ударит головешка Сели», говорят ингуши и чеченцы). Раньше люди, обращаясь к Сели и прося у него благодати, говорили:

---

[82] *Б. Далгат.* Первобытная религия чеченцев, стр. 118—119.
[83] См. «Приложение», стр. 258.
[84] См.: *Д. Мальсагов.* О некоторых непонятных местах в «Слове о полку Игореве».— ИЧИНИИЯЛ, т. I, вып. 2, 1959, стр. 134.
[85] Ему у осетин соответствует Уацилла, и, по всей вероятности, эти слова произошли от слова Илья. Хотя, несомненно, боги чеченцев и осетин самобытны. См.: *В. Миллер.* Осетинские этюды, ч. II, М., 1882, стр. 240.
[86] *Б. Далгат.* Первобытная религия чеченцев, стр. 121.
[87] Там же.

«Дяла-Сели, хайн дика лу», т. е. «Божий Сели, дай свою благодать». Среда у ингушей называется Каьра Сели, т. е. «третий день Сели». В этот день ничего нельзя было выносить из дому, а в особенности огонь. Кроме того, известно название месяца Сели бут — «месяц Сели», он приблизительно соответствует маю (месяц гроз). Сорока и иволга у вайнахов тоже связаны с этим божеством и называются Стела къайг, Стела Сата — «птицы бога грома и молнии». Бог Села фигурирует в сказаниях о могущественных нарт-орстхойцах, которые сами обладали божественными качествами и вели борьбу со всеми богами. Особенно выделялся среди них по своей силе и могуществу Сеска Солса, глава нарт-остхойцев, иногда причисляемый ингушами к числу святых.

Богом подземного царства, властелином над мертвыми в загробном мире считался Эштр (Этер) [88]. Ингуши называли его Дела-Эштр. Ему в прошлом поклонялись и приносили жертвы, так как для всякого важно было заручиться его расположением; от него зависело и земное, и загробное существование человека, который умирает лишь тогда, когда захочет этого Эштр. Грешного человека Эштр долго заставлял мучиться в предсмертной агонии, и тогда все обращались к нему с мольбой взять умирающего поскорее к себе и приносили ему жертву.

Вайнахи верили в загробное существование. В их представлениях тот свет, которым управляет подземный бог Эштр, или Этер, находится под землей. Тот свет по-ингушски называется Даьли-Іэлли, а этот свет — Даьли-Малхи.

Солнце днем освещает этот свет, а ночью — тот свет, по другому варианту солнце — светило этого света, а луна — того света, или страны мертвых; от луны покойникам так же жарко, как нам от солнца. Тот свет находится там, где заходит солнце, т. е. на западе — черта, опять-таки общая большинству первобытных религий. Тот свет, как постоянное местопребывание людей, является более массивным; его бог строит не три, а семь лет. Живут там также отдельными родами; всякий умерший отправляется к своим родственникам, умершим ранее.

Загробный мир ингуши не считали местом отдыха от земных трудов; на том свете точно так же исполняются все работы, как и на этом; когда кончают покос или жатву на этом свете, одновременно прекращаются работы и в стране мертвых. Разница лишь в том, что покойники работают по ночам, когда солнце уходит из мира живых в страну умерших. По окончании жатвы ингуши устраивали «марс-пхьор», или жатвенный ужин,— угощение для мертвых родственников, говоря: «Может быть, теперь и они окончили работы». Празднество это в честь умерших устраивалось каждой семьей отдельно, и готовились хорошие кушанья. Считалось, что пищу эту хозяин «передает» умершим родственникам. Эта передача пищи называлась «хето», ее

---

[88] У осетин это Барастыр.

Солнечный могильник из селения Эгикал

нужно отличать от жертвоприношений — «текам». Пересылка пищи на тот свет сопровождалась следующей молитвой, которую читал обыкновенно хозяин дома:

«Дай бог, чтобы благочестивые умершие так же хорошо окончили свою работу, как окончили свою мы — живые; дай бог, чтобы и урожай у них был хороший. От того, что мы передаем, пусть будет им такая польза, какая только желательна им. Дай бог, чтобы присяжные и молочные братья и родственники, найденные через скот [т. е. брачное родство], дай бог, чтобы все эти люди и им подобные, которых покойники пожелают иметь на своем пиру, так скоро являлись к ним, как скоро является караул на тревогу. И пусть они пируют с нашими покойниками до тех пор, пока головы их не опьянеют от питья и животы не насытятся от пищи на пиру наших покойников. Кому они [покойники] желают дать, пусть для тех руки их протянутся дальше, а если у них кто будет отнимать, тогда пусть у них хватит силы отстоять свое. Пусть зимой не замерзает пища у них, а летом не портится. Чего я сам не мог передать и чего не мог приготовить, то при свидетельстве луны и солнца мы поручаем богу и божьему Эштру: пусть они дополнят им это» [89].

---

[89] *Б. Далгат.* Первобытная религия чеченцев, стр. 60.

Как мы увидим дальше, представление о загробном существовании крепко вошло в эпические сказания чеченцев и ингушей. Нарт-орстхойцы часто фигурируют в загробном мире.

По сведениям Б. Далгата, в старину вместо мусульманской молитвы «ясын», которую читали перед смертью человека, говорили обыкновенно следующее:

«Да будешь ты[90] вместе с Дяла-Нарти [с божьими нартами], с нарт-орстхойцами, с Дяла-Бори, Бори-Бота, с Дяла-Бораган, с Бораган-Бексулта; вместе с орстхойцем Сеска Солса и выше Батыга Ширтга!» Все эти имена принадлежат или эпическим героям, вроде Сеска Солсы, или святым, вроде почитаемого около Назрана Борога-Бексулты. Пожелать умирающему попасть туда, где живут эти избранники земли, значило пожелать ему самого лучшего будущего»[91]. То, что для героев и нартов, по представлению чеченцев и ингушей, на том свете было приготовлено особое местопребывание, подтверждается существованием подобного же верования у осетин[92], соседей ингушей.

Представление о загробном мире сопряжено с идеей загробного возмездия. Принявший ложную присягу сидит по пояс в грязи, на том свете ему нет счастья. Рассказывали, что некий доктор, Кой Точиев, за лечение брал от людей что ему следовало за труды и чего не следовало. Этот человек на том свете сидит под скалою и варит воду; ему нечего есть и пить, кроме воды. Одна женщина, хозяйка мельницы, не довольствовалась той долей муки, которую давали ей за помол, и тайком отсыпала себе чужую муку. За это она четыре-пять дней перед смертью сильно мучилась; она жаловалась, что ее не пускает на тот свет бог Эштр. Родные ее раздали пять мер хлеба бедным, а Эштру принесли в жертву белого барана, и только после этого она умерла[93]. Понятие о суде божьем и возмездии за людские дела запечатлено и в некоторых народных преданиях, например в предании «Как из человека сделались кабан и свинья»[94]. В старые времена говорили: «Если кто врет, то дай бог, чтобы этот человек стал на том свете сукой, которая стояла бы там, привязанная на цепи!»[95]

По словам У. Лаудаева, одушевленные и неодушевленные предметы будут одинаково страдать в будущей жизни за свои грехи. Горы, покрытые снегом, страдают в этой жизни, чтобы в будущей блаженствовать.

---

[90] Бога не упоминали, не говорили: «Дай бог...»

[91] *Б. Далгат.* Первобытная религия чеченцев (рукопись), стр. 168.

[92] См.: *А. М. Шегрен.* Религиозные обряды осетин, ингуш и их соплеменников при разных случаях.— Газ. «Кавказ», 1846, № 27—30.

[93] *Б. Далгат.* Первобытная религия чеченцев (рукопись), стр. 159.

[94] См.: «Приложение», стр. 26.

[95] *Б. Далгат.* Первобытная религия чеченцев, стр. 72; *У. Лаудаев.* Чеченское племя.— ССКГ, вып. VI, 1872, стр. 32.

Солярный знак над одним из входов башни Байни

Почти у всех народов[96] на определенной стадии их развития наибольшим почитанием пользуется всеоживляющее солнце, этот источник тепла, света и жизни всей природы. Вайнахи также обожествляли солнце. Оно играло большую роль почти во всех празднествах в честь других богов; все молельни были обращены к солнцу — на восток, молящиеся смотрели также на восток; с высоты горы Будур-лама люди с благоговением наблюдали, как вдали появлялось божественное солнце. Когда оно всходило, все возносили ему хвалы и молитву: «Божье солнце [Даьла-Малхи], принеси нам благодать свою».

Луна пользовалась меньшим уважением, тем не менее и она, как брат солнца, считалась божеством. Солнце и луна антропоморфизировались. У солнца и луны есть матери; мать солнца, или Маьлх-нана, зовут Азой, а мать луны, или Бетты-нана, — Кинч.

Звезды и другие планеты не пользовались особым почитанием, но все они также одухотворялись. Мы уже упоминали, что у ингушей существовало верование, по которому Большую

---

[96] У некоторых народов солнце считается божеством злым (обыкновенно в жарких странах).

Медведицу составляют семь сыновей богини вьюг. На небе указывают на созвездие из пяти звезд, называемых Астах-саг, т. е. хромой человек. Название этого созвездия связано с эпическим сказанием о хромом Темыре. Три звезды — одна красная, другая темная и третья бледная — называются Солса-гебага, т. е. «копье Солсы» — Сеска Солсы, главного нарт-орстхойца. Когда падала звезда, то в старину говорили, что звезда вышла замуж. В горах находят особые камни, называемые «павшими звездами», а осколки их — это хрусталь, который и называется «осколком звезды».

Древнее представление вайнахов о душе тоже запечатлелось в народных преданиях и сказаниях. В предании о Тамерлане душа человека является материальной и принимает образ мухи[97]. У каждого человека, по преданиям ингушей, имеется так называемый тарам, или гений человека; он живет там, где и его хозяин, и бывает такой же на вид, каков и хозяин. Все, что происходит с человеком, в том же виде отражается и на его тараме. Тарам, будучи гением — хранителем человека, является и его неотделимой частью, его alter ego. В селении Байни ингуши представляли тарам несколько иначе, как духа — покровителя дома; это домашний дух, который защищает дом от всяких несчастий. Несмотря на свою врожденную доброту, тарам довольно часто наказывает своего хозяина за дурные поступки. Наказание носит исправительный характер и совершается из доброжелательства. Б. Далгат считает, что здесь тарам выступает как могущественный блюститель интересов дома, и усматривает в нем предка, поклонение которому забыто, как забыто и его происхождение[98].

Развитием культа домашнего очага является «культ народных героев», т. е. предков высшего разряда, общих всему племени.

В системе языческих представлений вайнахов различаются патроны, или боги, общие всему племени, затем патроны отдельных обществ (нескольких селений) и, наконец, покровители отдельных аулов или отдельных родов. Они носили в Чечне название эрдов[99], а у ингушей — ццу. Но, наряду ццу, для некоторых патронов у ингушей существуют и другие названия: Ерда и Дяла. Бог называется также Дяла, или Дэла. Все старшие боги обязательно имели храмы или часовни, называемые эльтыцами. Вайнахские ццу, или ерда, вполне тождественны с осетинскими дзуарами. В. Миллер, а за ним и М. Ковалевский считают дзуаров обоготворенными патронами, духами-покровителя-

---

[97] См.: «Приложение», стр. 404—405.

[98] *Б. Далгат.* Первобытная религия чеченцев, стр. 76—77; О тараме см. также: *Д. Мальсагов.* О некоторых непонятных местах в «Слове о полку Игореве», стр. 165.

[99] ССТО, вып. I, стр. 252—253.

ми, происходящими от народных героев [100], родоначальников осетинских фамилий (Хетаг и пр.), или народных героев нартов (Сослана и пр.), переименованных часто в имена христианских святых. По мнению М. Ковалевского, дзуары — не что иное, как могилы известных осетинских нартов.

Этого нельзя сказать об ингушских ццу, хотя, например, Сеска Солса — знаменитый герой нарт-орстхойского эпоса — иногда тоже считался святым. Местные патроны чаще всего носили имена покровительствуемых аулов.

Из общеингушских богов-патронов большою известностью пользовался «кумир» Галь-Ерда. Он не имел олицетворения и считался духом. Мелер-Ерда признавался покровителем плодородия и напитков, выделываемых из хлеба [101]. На горе Маги хамхинцы молились и приносили жертвы Маги-Ерде, громадный эльгыц которого был там же построен. У ингушей был известен и бог войны, называемый Молдзы-Ерда, что означает «проворный дух». Он, подобно Аресу, шел на войну впереди ингушей и нес им победу. Его никак нельзя уязвить, так как он — дух. Его почитали ингуши всех обществ и горные чеченцы. Ему молились, приносили жертвы и просили помощи на войне.

Богиней плодородия и размножения всеми вайнахами без исключения признавалась Тушоли, имя которой упоминалось в клятвах и во всех молитвах, хотя бы молились у какого-либо другого святилища [102]. По ее имени называется даже месяц — Тушоли-бут (апрель). Тушоли особенно почиталась женщинами [103]. Они называли ее Даьла йоI-Тушоли, что в буквальном переводе значит: «божья дочь Тушоли», т. е. божий образ (икона). У Тушоли женщины вымаливали сыновей. Самым большим почетом Тушоли пользовалась у хамхинцев, где был выстроен эльгыц, в котором находился отлитый из серебра идол женского пола с женскими грудями, с опущенными руками, в стоячем положении, величиною с новорожденного ребенка. Под глазами у идола, говорят, были слезы. Это изображение Тушоли Б. Далгат воспроизводит со слов Ганыжа, видевшего его собственными глазами. Народ говорит, что ее изнасиловал ХьагIараерда — пещерный бог, почему она и заплакала [104].

Божества Амгали-Ерда, Тамыж-Ерда и Мятцели, по поверию ингушей, были братьями.

---

[100] *М. Ковалевский.* Закон и обычай на Кавказе, т. I, стр. 49.

[101] ССТО, вып. I, стр. 254.

[102] *Б. Далгат.* Первобытная религия чеченцев, стр. 100.

[103] По свидетельству Д. Мальсагова, праздник Тушоли — «Тушоли цIай» справлялся у майстинцев в верховьях Чанты-Аргуна еще в 1936 г. (ИЧИНИИЯЛ, т. I, вып. 2, 1959, стр. 135).

[104] *Б. Далгат.* Первобытная религия чеченцев, стр. 101. См. также: *А. Захаров.* Ингушская богиня Тушоли и Dea Siria Лукиана.— ИИНИИ, т. IV, вып. 2, 1934—1935.

Святилище Маги-Ерды

О Тамыж-Ерде [105] существуют интересные предания, записанные Ч. Ахриевым [106] и Б. Далгатом, по которым поклонение Тамыж-Ерде возникло следующим образом: житель аула Хули, некто Борц, пас однажды стадо баранов у подошвы Красных гор. На закате солнца к нему вдруг подходит козел с длинными рогами и повелительно говорит: «Иди за мной!» Борц ответил: «Как я могу следовать за тобою, когда мне некому поручить свое стадо?» «Не бойся, стадо твое будет цело»,— говорит козел. Борц последовал за ним. Когда они поднялись до середины Красных гор, козел говорит Борцу [107]: «На этом месте вы, хулохойцы, когда будете ходить к нам на поклонение, должны ужинать, а после ужина до утра соблюдать пост». Не доходя до вершины горы, козел опять говорит: «Здесь вы, возвращаясь из моей пещеры, должны остановиться и проговорить нараспев: «Ар дац, дер дац» (не буду говорить, не буду делать). На вершине горы, у самой пещеры, козел сказал: «Вот здесь будет мое местопребывание. Сюда вы должны приходить поклоняться мне и уходить отсюда до восхода солнца. Если лучи его застанут вас в этой пещере, вы все попадаете без

---

[105] «Тамыж» значит «крылатый», а Тамыж-Ерда — Крылатый Дух.

[106] ССКГ, вып. V, 1871, стр. 12.

[107] Может быть, не случайно в сказаниях вайнахов довольно часто фигурирует рассудительный козел, понимающий речь своего хозяина — пастуха-великана.

памяти на землю». После этих слов козел превратился в эфир, объявив пастуху, что он — не козел, а Тамыж-Ерда. С тех пор жители стали ходить на Красную гору на поклонение этому «ерде».

Ингуши считали его «высоким святым», который когда-нибудь явится к ним и объявит судьбу народа; они представляли его в виде человека маленького роста, сидящего на маленьком коне, величиною с козленка. Когда он прогневается на кого-нибудь, рост его увеличивается в пятнадцать раз, а лошадь становится выше башни (около 10—15 саженей). В честь этого «чудесного и великого ерды» ежегодно, во время покосов, совершалось местными жителями оригинальное торжество, обрядовая сторона которого проходила в порядке, указанном в приведенном предании о явлении козла [108].

Последним из высших богов у вайнахов — обоготворенным предком — являлся старший из трех братьев — Мятцели. Мятцели посвящен особый воскресный день — Мятцели-киринда в месяце Мятцели-бут (конец июня или начало июля). В честь Мятцели ингушами устраивалось празднество, сопровождающееся особым культом, включающим жертвоприношения и молитвы. Все просили у «золотого Мятцели» благодати.

Молитвы ингушей, возносимые к языческим богам, безусловно, относятся к области народного творчества. В них запечатлены народная философия, многие нравственные черты из жизни ингушей (гостеприимство, порицание неблагодарности и проч.), в них отразились и стремления народа, и его чаяния, и его заблуждения.

Мы подробно охарактеризовали народный языческий пантеон чеченцев и ингушей, так как в их старинных сказаниях все перечисленные боги принимают самое живое участие.

Чеченцы и ингуши называют еще и высшего бога — это Дяла, или Дэла. Б. Далгат считает, что слово это ни от кого не заимствовано и употреблялось для наименования и других божеств, в виде приставки к их имени. Слово это встречается у чеченцев «с незапамятных времен» [109]. По верованиям чеченцев и ингушей, высший бог человекоподобен, живет на небесах, смотрит оттуда на землю, нуждается, как и все прочие боги, в жертвоприношениях.

Когда бог создал небо и землю, то сказал: «По небу-то я буду ходить, а кто же будет ходить по земле?» После этих слов бог сжал землю в одной руке — и образовалась женщина, сжал в другой — и образовался мужчина. Мужчина образовался на востоке, а женщина — на западе. Еще до сотворения людей бог создал птиц. Создав людей, бог сказал: «Должно быть, этот мужчина и эта женщина будут мужем и женой».

---

[108] *Б. Далгат.* Первобытная религия чеченцев, стр. 102—103.
[109] Там же, стр. 128.

А филин в ответ богу говорит: «Нет, я так сделаю, что этого не будет». Он схватил девушку и унес на высокую отвесную скалу. Однажды мужчина отправился на охоту и увидел на скале девушку. Она сказала ему: «Зарежь свою лощадь, вынь внутренности и сядь на их место». Тот так и сделал. Прилетел филин. Девушка говорит ему: «Я соскучилась по конине, достань, откуда хочешь». Филин принес ей на скалу лошадь вместе с хозяином и улетел дальше... Девушка выпустила юношу, и они повенчались.

По древним представлениям вайнахов, бог создал небо и землю, «земляные горы» и «каменные горы». Эти горы с землей держатся на рогах быка, а бык привязан к столбу. Когда бог создал землю, то спросил: «Кто будет держать землю?» Явились быки и сказали: «Мы будем держать землю, если люди не будут нас запрягать по вторникам на работы и если во время езды будут давать нам мочиться стоя». На таких условиях быки и держат на рогах землю [110].

Бог всемогущ, но в то же время обладает свойственными людям слабостями (как это, например, видно из сказания «Елта», записанного Ч. Ахриевым) [111]. Отношение Дяла к прочим богам такое, как отца к детям, все зависит от Дяла, но прочие боги действуют и самостоятельно.

В народных сказаниях этот высший бог тоже иногда упоминается. Это, например, видно в сказаниях о Колай Канте, где бог создает реку Терек, чтобы отделить орстхойцев от могучего богатыря Колай Канта, у которого они угнали стадо баранов, и предотвратить кровопролитие. Высший бог фигурирует и в известном сказании о Сеска Солсе, нашедшем тазовую кость исполина, через отверстие которой богатырь свободно проехал на коне верхом. По просьбе Сеска Солсы, бог воскрешает исполина, а затем вновь превращает в кость.

Всматриваясь в древние мифы, в языческие молитвы и мифологические предания с гносеологической стороны, можно убедиться, что все они однородны. В языческих молитвах функции богов — Дяла, Села, Тушоли, Дардза-нянильг и др. определены достаточно ясно. Все указанные боги воспринимаются как могущественные покровители человека, каратели всякого, кто совершил или намерен совершить недоброе дело или же посягнул на их волю, их запрет. Народ поклонялся богам, просил у них благодати и страшился их гнева. Этих богов нужно было умилостивлять, их надо было просить и преклоняться перед ними, слушаться.

В мифах о различных духах природы зафиксировано древнее представление людей о том, что это тоже живые существа. В них верили и воспринимали в тесной связи с обществен-

---

[110] *Б. Далгат.* Первобытная религия чеченцев, стр. 129.
[111] ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 12.

ной и духовной жизнью народа. Естественно, что человек в определенную эпоху пользовался мифологией в ее прямом значении. Тогда вера в языческих богов — богов-патронов, обожествление солнца и луны, вера в духов природы служили первобытному пониманию и объяснению всего окружающего человека и существующего в природе [112].

Естественно, что фантастические представления имели не только религиозное и общественное, но и эстетическое значение.

Многие мифологические сюжеты рождались в сознании народа из конкретных жизненных наблюдений, запечатленных в художественном отражении. Эту мысль иллюстрирует хотя бы вышеприведенный миф о богине вьюг — Дардза-нянильг, восседающей на вершине Казбека.

Богиня не терпит грубого вторжения человека в ее владения, она карает за нарушение тишины в горах, за курение: насылает снежные обвалы и вьюги. Соблюдение тишины в высокогорных условиях — это обязательная норма поведения человека, так как шум действительно может вызвать камнепад или лавину снега и льда.

Жизненно-конкретные наблюдения запечатлелись и в мифе о покровителе охоты — Елте, который строго следит, чтобы охотник не убивал дичи больше, чем ему требуется. В указанных примерах совершенно очевидна реальная целесообразность и обусловленность мифов. Древние мифы чеченцев и ингушей подтверждают непосредственную веру людей в реализм фантастических образов. Однако религиозная сущность мифов не всегда строго выражена, что в особенности наглядно в мифологических преданиях. В них эстетические функции преобладают над функциями религиозными. В чечено-ингушских рассказах такого рода мифологические образы хотя еще и не лишены «мифологического реализма», но уже подняты на большую ступень искусства.

В героическом эпосе вайнахов эстетическая функция мифологических образов еще более возрастает. Здесь иной раз эпические герои не только подсмеиваются над богами, но и сокрушают их. Вообще же говоря, в древних вайнахских героических сказаниях, имеющих непосредственную связь с родовой формацией, и древние религиозные языческие представления, и мифология занимают существенное место. А как же обстоит дело с влиянием на эпос христианской и мусульманской религий, которые, как известно, тоже исповедовались вайнахами?

Народные предания упоминают предков чеченцев и ингушей, которые были христианами. Указания на древнее христианство

---

[112] *А. Ф. Лосев.* Гомер.— «Уч. зап.» Моск. гос. педагогич. ин-та им. В. И. Ленина», вып. 4, М., 1954, стр. 153, 157.

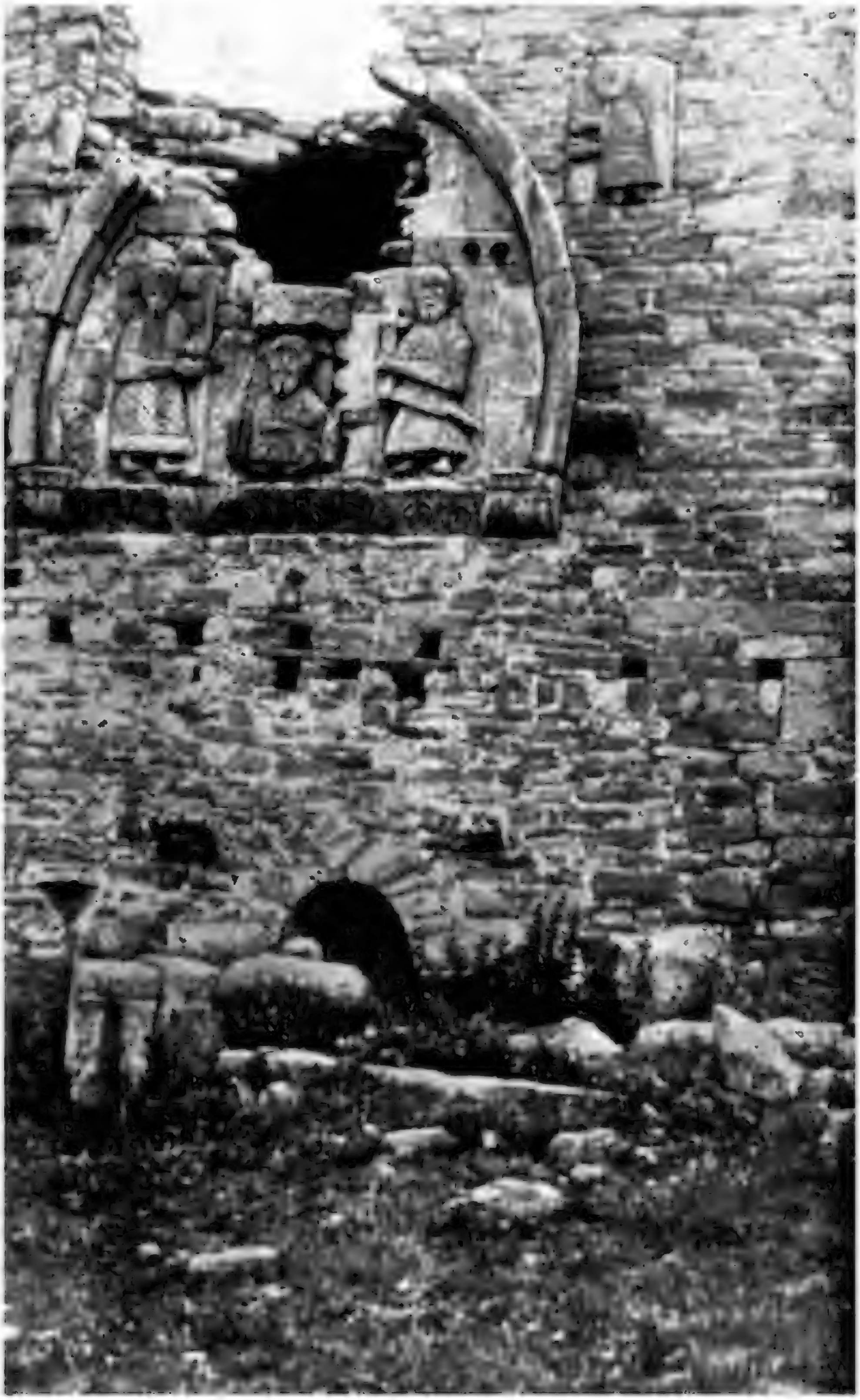
Ткобя-Ерда — древний языческий храм ингушей, в прошлом древнехристианская церковь (VIII в. н. э.); юго-западная сторона

вайнахов имеются и во многих кавказоведческих работах [113]. В. Миллер, который возглавлял специальную экспедицию в нагорную Чечню и Ингушетию, встречал в Аргунском районе множество каменных крестов. Нихалоевский крест и поныне стоит на своем месте. Кресты высечены и на многих древних башнях в нагорной Чечне и в Галгае. В долине Ассы до сих пор сохранилась (правда, в разрушенном виде) церковь Ткобя-Ерда («святого двух тысяч»), ориентировочно датируемая 830 г. и являющаяся древним памятником христианства у вайнахов.

Начало появления христианства в Чечено-Ингушетии обычно связывается с Грузией, с IX и в особенности с XI—XII вв. (периодом царствования царицы Тамары, 1184—1212). Б. Далгат указывает и на возможное распространение христианства у вайнахов через Византию, посредством греческих миссионеров, которые издавна посещали Кавказ. Д. Мальсагов не

---

[113] «Географическое и статистическое описание Грузии и Кавказа из путешествия г-на академика И. А. Гильденштедта...»; *В. Миллер.* Материалы по археологии Кавказа... М., 1888; *Б. Далгат.* Первобытная религия чеченцев, стр. 44—53; *А. Н. Генко.* Из культурного прошлого ингушей.— ЗКВ, т. V, М.— Л., Изд-во АН СССР, 1930, стр. 732—733; *Д. Мальсагов.* О некоторых непонятных местах в «Слове о полку Игореве», стр. 126.



Ткобя-Ерда — деталь фасада (в настоящее время)

Нихалоевский крест

исключает влияния и Тьмутараканской Руси, хотя данных об этом в русских летописях не сохранилось [114]. После падения Константинополя в XV в. и расчленения Грузии под натиском турок влияние христианства на вайнахов значительно ослабевает.

С XVI в. начинается активное воздействие магометанской религии на Кавказе, со стороны турок. Одновременно ислам проникал к чеченцам и несколько позднее к ингушам и осетинам со стороны Дагестана, где он утвердился с VIII в., после появления здесь арабов. В XVII столетии распространению ислама на Северном Кавказе содействовал шамхал Тарковский, а в конце XVIII в.— шейх Мансур.

Вполне естественно, что христианство, как и мусульманство, наложило определенный отпечаток на вайнахский эпос. В неко-

---

[114] *Д. Мальсагов.* О некоторых непонятных местах в «Слове о полку Игореве», стр. 127.

торых сказаниях встречается понятие «керестан» в смысле «христианин». Имеющиеся у вайнахов представления о рае (по-вайнахски — Ахерт, или Ялсамале, аде-Джоджахате, от грузинского) и ангелах, джинах, шайтанах, илбисах и т. д. были чужды их языческой религии и, несомненно, явились вследствие христианского и мусульманского влияний. То же можно сказать и о некоторой части лексики и номиналогии, имеющих христианское («маьтар даьла» — «божья матерь», «очче даьла» — «отче господь») [115] и мусульманское происхождение (такие названия эпических героев, как Ахмед, Али и др.). Но все это относится к позднейшим наслоениям эпоса, уходящего своими корнями в глубину веков. К вайнахскому эпосу вполне применимы слова К. Маркса, сказанные о «Слове о полку Игореве»: «в нем языческие элементы выступают весьма заметно» [116].

Идейно-эстетическая и общественно-социологическая системы вайнахского эпоса свидетельствуют о весьма древнем происхождении этого памятника духовной культуры. В нем отразилось мировоззрение народа — его религиозные и мифологические представления, правовые и нравственные нормы и т. д. Все это и вызвало необходимость достаточно пристального внимания с нашей стороны к вопросам древней религии и мифологии вайнахов. Без учета всех этих данных трудно понять историческую, идейно-эстетическую сущность эпических образов и сюжетов в их специфическом выражении.

Что же касается преданий о родоначальниках, то они, как уже говорилось выше, представляют безусловный интерес не только своей эпичностью, но и тем, что в условиях родового формирования вайнахского эпоса тесно соприкасаются с эпической героикой местных богатырей.

---

[115] *Д. Мальсагов.* О некоторых непонятных местах в «слове о полку Игореве», стр. 126.

[116] *К. Маркс, Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 29, стр. 16.

Глава II

СКАЗАНИЯ ДРЕВНИХ ЦИКЛОВ

Образы великанов в кавказском эпосе представляют его древнейший пласт, занимая исключительное место.

Мы постараемся более подробно охарактеризовать великанов, о которых в вводной части нашего исследования говорилось в общих чертах. Образы великанов в вайнахском фольклоре имеют много общего со своими кавказскими «собратьями», что в свою очередь служит подтверждением единства древней культуры кавказских народов.

Великаны фигурируют не только в героических сказаниях. Мы встречаем их и в сказках — волшебных и богатырских, и в генеалогических преданиях и легендах типа «Légendes des origines», и в древних сказаниях о богатырях. Надо сказать при этом, что жанровое оформление образов не всегда является их доминирующим признаком, хотя и зависит от него определенным образом. Как уже отмечалось, по наблюдениям В. И. Абаева, в нартском эпосе имеется много пережитков начальной стадии становления эпоса, когда отдельные сюжеты и мотивы, до того как они определились в циклы, имели «разрозненное и самостоятельное существование» [1].

Изучение древних сказаний, преданий и богатырских сказок чеченцев и ингушей позволяет определить несколько типов великанов, сходных с подобными образами у других кавказских народов. Это мифические великаны-чудовища, одноглазые великаны-людоеды (циклопического типа); великаны-богатыри, к которым относятся:

а) исполины, выступающие в роли древних насельников Кавказа и предшественников нартов;

б) великаны-силачи, по-своему олицетворяющие трудовую мощь человека: могучие рыболовы, пахари, косари, способные совершать колоссальную работу;

в) богатыри-родоначальники, легендарные основоположники отдельных фамилий и родов.

Следует заметить, что великаны первой и второй групп (мифические чудовища и одноглазые людоеды) и в сказках, и в

---

[1] *В. И. Абаев.* Нартовский эпос.— ИСОНИИ, т. X, вып. 1, 1945, стр. 22.

сказаниях всегда оцениваются как персонажи сугубо отрицательные. Великаны же богатыри в большинстве случаев воспринимаются как образы положительные.

В процессе анализа упомянутых образов великанов мы не будем ограничиваться пределами их жанровой градации. В данном случае мы придерживаемся того мнения, что вопрос о первичности либо вторичности того или иного жанрового осмысления образов и сюжетов не всегда является основным критерием их художественной оценки. Это, однако, не исключает важности и жанрового разграничения идейно-эстетических функций великанов там, где они выявляются достаточно определенно.

Выяснение идейно-художественной сущности образов великанов у вайнахов и их характеристика проливают свет на многие стороны эпического творчества народов Кавказа вообще. Это дает возможность не только проследить эволюцию эпических образов, выяснив генетическое соотношение древних великанов с героями нартского эпоса, но показать общие истоки их формирования на Кавказе в условиях древней эпической традиции.

МИФИЧЕСКИЕ ВЕЛИКАНЫ-ЧУДОВИЩА

К мифическим великанам-чудовищам, которые встречаются и в сказаниях, и в сказках чеченцев и ингушей, относятся гарбаши, а также хожи, кажи, а у плоскостных чеченцев, как и у большинства дагестанцев (за исключением лезгин),— нарты[2]. Эти мифические великаны во многом сближаются с дэвами и каджами, хорошо известными в фольклоре армян, грузин, мингрельцев, сванов, народов Дагестана и др., где они тоже представляются страшными фантастическими чудовищами непомерной силы, иногда со многими головами, людоедами.

По наблюдениям Г. Халатьянца, в древнейших армянских преданиях дэв — это злой дух, борющийся против всякого добра. В армянских же сказках, по свидетельству того же автора, указанное представление о злых духах — дэвах заметно изменяется. Здесь это «не дух бестелесный, бессмертный, а полудемон и получеловек, т. е. нечистый дух в образе гиганта, исполина, нередко снабженного несколькими головами»[3]. Он смертен, даже человек может его убить, обмануть, устрашить; он может взять себе жену из людей. Он живет в подземном царстве, или царстве мрака, иногда в пещерах высоких гор и в чащах дремучих лесов. Его огненные кони и буйволы вмиг облетают всю вселенную. Он является обладателем неисчерпаемых богатств, похитителем прекрасных дев. И все это представ-

---

[2] В данном случае имеются в виду сказочные нарты-великаны, а не герои эпоса.

[3] *Г. А. Халатьянц.* Общий очерк народных армянских сказок.— «Сборник материалов по этнографии», вып. I. М., 1885, стр. 151.

ляется захваченным, унесенным у царей и богатырей, которые, в свою очередь, истребляют злых дэвов и возвращают свое добро [4].

В картвельских сказках, по характеристике А. Грена, «дэвы имеют свои замки на высоких горах; часто такой дэв носится по небу на трехногой лошади, похищая с земли красавиц. Дэв силен, но неповоротлив и даже глуповат, отчего смертные часто убегают от его преследований» [5]. А. Грен считает каджей в картвельских горных легендах местным эквивалентом дэвов. Он объясняет этимологию слова «кадж»: первоначально в значении «храбрец», «удалец», потом «злой дух». Каджи живут под предводительством Ешмы (очевидно, от Аешмы в Зенд-Авесте). Подобно дэвам, они имеют свои замки, они также увозят красавиц; каджи почти всегда являются победителями в борьбе. Известно, что Амирани, посланный богом на землю для истребления дэвов, приковывается каджами к вершине Эльбруса за то, что он хотел даровать людям беззаботную жизнь. Примерно то же происходит и с армянским Прометеем — Артавадзом, которого каджи приковывают к вершине Арарата.

Известно, что в эпоху, когда создавалась Авеста, существовали верования в каких-то полубогов, или «ангелов духа зла» у Анграмайна (Аримана), которых называли daeva (дэвы). Верования эти выработались в определенные доктрины, запечатленные в книге «Vendidad», или «Vi-daeva-data», т. е. законы против дэвов [6].

Многие ученые, в числе которых были Г. Халатьянц и А. Генко, видели в дэвах и каджах кавказского фольклора отражение древнеиранского учения Зороастра. Признавая определенное влияние древнеиранской мифологии, выразившееся в представлении о духах зла и злобных чудовищных дэвах и каджах, следует сказать, что первоначальное понятие об этих образах на Кавказе изменилось. Изменение это обусловлено воздействием местной фольклорной традиции (мифологической, сказочной, эпической), которая, в основном, и определила характер этих образов.

Следует отметить, что мифические великаны, однотипные дэвам и каджам, чаще всего встречаются в сказках. Вместе с тем они фигурируют в несколько измененном виде и в эпических сказаниях. Великаны-чудовища наделены всесокрушающей физической силой. Но основное могущество их состоит в силе волшебной. Великаны-чудовища встречаются в тех сказках, сю-

---

[4] *Г. А. Халатьянц.* Указ. соч., стр. 151.
[5] *А. Грен.* Заметка.— ЭО, М., 1890, № 1, стр. 259—260.
[6] *James Darmesteter.* Le Zend-Avesta. Traduction Nouvelle, avec commentaire historique et philologique, par J. Darmesteter, vol. 1—3. Paris, 1892—1893; *Ch. Harlez.* Avesta. Livre sacré des séctateurs de Zoroastre, vol. 1—3. Liége, 1875—1877.

жет которых развивается в эпико-богатырском направлении. Подобные великаны представляют враждебную силу, с которой сталкивается герой-богатырь. И в этой борьбе героя с великаном выявляется, наряду с другими, еще одна черта, а именно: глупость великана, которая обычно побеждается умом и смекалкой сказочного героя. Злобные великаны никогда не выступают в роли древних кавказских аборигенов.

Обратимся к примерам. О мифических свойствах Черного Хожи, его способностях принимать различный вид и т. п. сообщается во многих вайнахских сказках, где он предстает в образе могучего многоголового великана либо маленького человечка «величиной с локоть и с бородой в два локтя». Однако этот уродец достаточно могуч, когда низвергает своего противника «трехпудовой палицей». Черный Хожа способен оживлять мертвое тело, живет он в неприступных башнях, куда помещает похищенных красавиц, у него есть трехногий конь, обладающий свойством постигать все земное и говорить человеческим языком. Конь этот рожден от кобылицы, что живет далеко на Востоке, у берега моря среди пустынных песков. Кобылица может кормиться только мясом и жиром. Но в пустыне ничего нет. Один раз в год она рожает жеребенка, которого съедает. Трехногий конь оказывается ее спасенным жеребенком, которому мать успела отъесть только одну ногу[7].

Эржи Хожа, или Черный Хожа, чеченских сказок напоминает во многом «черного нарта» аварских сказок. Этот великан-чудовище тоже представляет собой ярко выраженное мифическое существо. Он появляется как «щит тучи», как буря, налетающая на человека и бесследно уносящая его. В сказке говорится, что молодец «оглянулся назад и увидел: идет щит черной тучи, догоняющий их; как буря, нагнал их черный нарт, сидя верхом на трехногом коне; ударил конь молодца по голове копытом; в сто сторон полетели сто частей его тела»[8]. В данном случае невольно возникает мысль о том, что представление о великане в виде тучи и бури есть древнее олицетворение грозового явления. «Черный нарт» обладает способностью оживлять мертвое тело; он имеет «две жизни». Великан-чудовище обладает метаморфическими свойствами, он способен принять облик волка, ястреба и т. п. Великан-чудовище может превратить своего врага в камень, рассыпать живое тело на мелкие кусочки, а затем оживить его.

В ингушских и чеченских сказках встречаются гигантские фантастические чудовища — гарбаши. Живут они в безлюдных местах. Их представляют иногда девятиголовыми. По словам Ч. Ахриева, гарбаши «имеют оселок, оживляющий мертвого

---

[7] См., напр., сказку «Іьаржа Хожа», опубликованную в книге ЧФ, т. III, стр. 130—135.
[8] ССКГ, вып. II, 1869, стр. 38.

человека; стоит только провести им по телу мертвого»[9]. Оселок в сказаниях вайнахов всегда каменный. Магические качества каменного предмета, возможно, обусловлены его связью с древнекаменной эпохой, когда первобытный человек верил в чудодейственную силу камня, способного и убивать и оживлять. По некоторым ингушским сказаниям, гарбаш представляется в виде женщины огромного роста и непомерной силы, которая способна «одним своим волосом связать тринадцать могучих богатырей». Она людоедка, готовая встретить с острым ножом заблудившегося путника, принять его на ночлег и сожрать на утро[10]. Гарбаш подобного рода — всегда отрицательный персонаж.

В балкаро-карачаевских сказаниях гарбашам соответствуют эмегены. Эмегены, по замечанию С. Урусбиева, едят человеческое мясо, они безобразны на вид, иногда имеют много голов. Образ эмегены так рисуется в сказаниях: «глазам его представилась громадной величины женщина, «эмегена», с откинутыми назад через плечо персями; она зачиняла трещины земли при помощи иглы, которая была величиной с хорошее бревно, а нитки — как аркан»; герой решился «потихоньку подойти к ней сзади и тотчас взять ее перси себе в рот и, таким образом, сразу стать ее молочным сыном»[11]. Дочь эмегены — тоже громадная и страшно уродливая: «зубы у ней были так велики, что нижние клыки доставали до носа, а верхние опускались ниже подбородка; увидев детей, эмегена их тут же принялась глотать»[12].

Как уже отмечалось нами, по-видимому, представление на Кавказе о злых и всемогущих мифических существах восходит к древнеиранским дэвам. Вместе с тем на эти образы значительное влияние оказала и местная фольклорная традиция, проявившаяся в эпизации мифических образов, чем и вызван своеобразный их полисемантизм. В фольклоре чеченцев и ингушей он наглядно прослеживается в обрисовке и интерпретации, например, таких персонажей, как хожи и в особенности гарбаши. Эти образы представляются в двух планах — в мифическом и в эпическом. Так изображен Эржи Хожа в чеченском сказании «Тинин Вюсу и Эржи Хожа»[13], где великан показан больше с эпической, нежели с мифологической, стороны. О Хоже здесь говорится, что он «запрягши двух драконов в плуг, стегал их змеями вместо плетей и так вспахивал землю под кукурузу». Эпизация образа Хожи еще более наглядна в сцене поединка Хожи с другим богатырем: «Эржи Хожа схватил,

---

[9] См. примеч. Ч. Ахриева к сказанию «Орхустойцы и Ботоко-Ширтга».— ССКГ, вып. V, 1871, стр. 38.
[10] Там же, стр. 38.
[11] СМОМПК, вып. 1, 1881, стр. 8.
[12] Там же, стр. 9.
[13] ЧФ, т. III, стр. 110—113.

поднял и так бросил Тинин Вюсу, что вогнал его в землю на пятнадцать аршин»[14]. Еще бóльшую дигрессию мифологического образа за счет усиления его эпического функционирования наблюдаем на примерах образов гарбашей. Эти персонажи в ингушском фольклоре имеют явно выраженную двойную природу. В сказках — это мифические существа, многоголовые чудовища, пожирающие людей, и т. п. Однако в некоторых сказаниях[15] эпико-реалистические черты этих образов уже настолько усилены, что дают основание причислить данный вид гарбашей к иной типовой категории, а именно: к великанам-богатырям. С указанным явлением эволюции мифических образов в сторону их эпизации мы встречаемся и в фольклоре других кавказских народов. Так, в аварской сказке «На горе нартов»[16] великан нарт сначала состязается с молодцем в силе и могуществе вполне эпическим способом, вступая с ним в единоборство. Но в критический момент он пытается воспользоваться и своим волшебным могуществом. В сказке передается следующий эпизод о состязании молодца с нартом-великаном:

«Сможешь ли ты бросить вверх этот стальной брус и поймать его руками?» — спросил молодец великана нарта, надеясь, что тот не в состоянии будет сдержать брус, который ударит его по голове, и он умрет. Нарт легко взял стальной брус и бросил его так высоко, что тот совсем почти скрылся из глаз, а затем поймал одной рукой. Такую силу и ловкость молодец видел впервые. «Давай лучше драться»,— смело сказал молодец нарту. Нарт согласился на это. Они схватились друг с другом и боролись с утра до вечера, но никто из них не смог одолеть другого. С утра следующего дня борьба возобновилась. Она продолжалась до полудня; нарт высоко поднял молодца и ударил его о землю так, что тот по колени вошел в землю.

Но нарт не убивает молодца, признав в нем храбреца. Молодец предлагает нарту выполнить различные трудные испытания, в результате чего нарт оказывается скованным льдом 50-метровой толщины, из которого ему не удается высвободиться. Молодец, по настоянию нарта, идет к нему в дом за саблей, которая только одна может отрубить его голову. Нарт просит молодца после того, как он умрет, вытащить из его живота кусок сала и съесть его, а кишкой опоясаться вокруг стана.

Молодец, отрубив нарту голову, принялся ломать лед, чтобы добраться до его живота. Он вскрыл живот великана и вынул оттуда кусок сала. Только он это сделал, как увидел свою запы-

---

[14] Мотив вбивания в землю борющихся богатырей часто встречается в сказках и сказаниях народов Северного Кавказа и Дагестана. В русских народных сказках он зафиксирован у А. Н. Афанасьева лишь в сказке «Иван Быкович» (см. *А. Н. Афанасьев.* Народные русские сказки, т. I. Изд. 1. М., 1855—1864, стр. 335).

[15] См. ЭО, М., 1901, № 1, стр. 50.

[16] Рукоп. фонд ДАГНИИЯЛ, ф. д. № 118, № 335.

хавшуюся жену, бежавшую к нему вместе со своей собакой. «Тебя я давно ищу, потому что знала об опасности, которая тебе грозит. Отдай это сало собаке»,— произнесла жена. Молодец послушал жену и бросил сало собаке. Собака, съев его, упала замертво. «Вот видишь, если бы ты съел его, ты бы умер; ну теперь бери кишку и опояшь ею это дерево»,— сказала жена, указывая на дерево. Когда молодец вынул у нарта кишку и опоясал ею дерево, кишка так врезалась в дерево, что оно разлетелось пополам. Молодец погиб бы, если бы жена его вовремя не предупредила.

Сказка представляет интерес во многих отношениях. Прежде всего тем, что имеет прямую аналогию с нартскими сказаниями, в которых встречается тождественный образ могучего великана мифо-эпической природы. Возьмем для примера осетинское сказание «Сослан и Мукара», распространенное во многих вариантах[17].

Великан Мукара много слышал о нартах и о знаменитом их герое Сослане. Он решил разведать, насколько силен и опасен Сослан и в какие игры он любит играть. Притворившийся пастухом Сослан отвечает: «Одна из его игр такая: он велит нартам получше отточить свои мечи, затем подставляет шею, и нарты бьют по ней мечами изо всех сил, от мечей сыплются искры, а на шее Сослана не остается даже царапины».

Мукара желает немедленно испытать на себе эту весьма понравившуюся ему игру, подставляет шею и просит «пастуха» ударить по ней изо всех сил. Сослан надеется одним ударом отсечь голову Мукаре, однако нанесенный им сокрушительный удар не причиняет великану ни малейшего вреда. Так же безболезненно принимает Мукара и другие «игры» Сослана: он ловит ртом пущенные «пастухом» стрелы и выплевывает их, подставляет лоб под громадные каменные глыбы, которые скатывает на него «пастух», и ударом лба вкатывает их обратно на вершину горы. Сослан придумывает, наконец, еще одну «игру»: он предлагает Мукаре влезть в море и ждать, пока лед над его головой достигнет условленной толщины, после чего проломить лед и вылезти наружу. По молитве Сослана, над головой Мукары намерзает лед такой толщины, что великану удается высунуть только голову. Мукара — в плену, но он знает, что смерть ему суждена только от собственного меча. Сослан выпытывает у него эту тайну и отрубает ему голову. Перед смертью Мукара предлагает ему опоясаться его, Мукары, спинным мозгом. Осторожный Сослан опоясывает им сперва толстое дерево, которое мгновенно распадается на две части. Забрав с собой все богатство Мукары, а также его жену, Сослан с победой возвращается

---

[17] См.: ССКГ, вып. VII, 1873, стр. 1; «Памятники народного творчества осетин», вып. I. Владикавказ, 1925, стр. 76; «Сказания о нартских богатырях». М., 1960, стр. 94; *В. Абаев.* Указ. соч., стр. 48.

домой. В одном из осетинских вариантов появление Мукары изображается как приближение «черной тучи», как и в аварской сказке «Черный нарт».

В отличие от осетинского сказания, в дагестанской сказке «На горе нартов» имеется традиционно-эпический эпизод рукопашной схватки молодца с великаном, когда великан после упорной борьбы, высоко подняв героя, так ударяет его о землю, что тот входит в нее по колени.

И в сказании, и в сказке великан сильнее, могущественнее, но примитивнее и глупее героя, который побеждает великана не силой, а превосходством своего ума и хитростью.

Мотив состязания в виде богатырских игр героя с великаном присутствует и в дагестанской сказке, и в нартских сказаниях. В дагестанской сказке великан по наущению молодца бросается с разбегу на острые глыбы, подкидывает ввысь огромный стальной брус и свободно ловит его. В осетинских сказаниях эпический герой пытается сразить великана тем, что предлагает ему ловить ртом пущенные стрелы, подставлять лоб под каменные глыбы и т. д.

Из приведенных примеров видно, что образы великанов-чудовищ не имеют ярко выраженных жанровых контуров. Более того, художественное оформление этих образов и в сказке, и в сказании во многом совпадает. Великан, несомненно, имеет мифическую природу: кусок сала или кишки, вырезанные из живота чудовища после его смерти, продолжают действовать как «pars pro toto» исполина. Они обладают волшебной силой и способны умертвить героя при условии, если тот съест сало великана либо опояшется его кишкой. Хотя этот образ и отражает древние мифологические представления человека, на нем заметно уже значительное воздействие эпико-богатырской традиции, определившейся в кавказском фольклоре достаточно явственно.

ОДНОГЛАЗЫЕ ВЕЛИКАНЫ

К числу древних образов, содержащих многие мифо-эпические черты, относятся и одноглазые великаны. В вайнахском фольклоре (в особенности у чеченцев) зафиксировано значительное количество сказаний и сказок, в которых фигурируют одноглазы. Известны старые и современные записи [18], свидетельствующие о широком бытовании определенного сюжетного комплекса, в котором тема одноглаза является доминирующей.

Образ великана — пастуха-одноглаза хорошо известен на

---

[18] ССКГ, вып. IV, 1870, стр. 12; ЭО, М., 1901, № 1, стр. 43—45; *Н. Семенов.* Туземцы Северо-Восточного Кавказа. СПб., 1895, стр. 103; СМОМПК, вып. XXII, 1897, стр. 5; «Фольклор Азербайджана и прилегающих стран», т. II, под ред. проф. Багрия. Баку, 1930, стр. 159.

Кавказе и в нартских сказаниях, и в сказках мингрельцев [19], кабардинцев [20], дагестанцев [21], осетин [22] и других народов.

В большинстве случаев в кавказском эпосе мы встречаемся с явлением чисто эпического оформления образа, хотя одноглазый людоед и здесь не лишен многих мифологических черт.

Тип великана-циклопа принадлежит древнейшей эпохе. Этот тип зафиксирован еще у Гесиода в «Теогонии». Здесь в числе детей Урана и Геи были три циклопа: Бронтес, Стеропес и Аргес, что соответствует Грому, Молнии и Блеску. Это были страшные великаны, обладавшие огромной силой и сверхъестественными свойствами. На лбу они имели один круглый глаз, от которого и произошло название циклопов — круглоглазых. В теогоническом мифе у Гесиода циклопы выступают в роли ковачей молний и помощников Гефеста, который в глубине Этны выковывал для Зевса и других богов и героев чудесное оружие. В более поздних сказаниях циклопы представлялись как исполинское племя отдаленных времен. Оно будто бы и оставило после себя громадные «циклопические сооружения».

В IX песни «Одиссеи» циклоп назван Полифемом. У Гомера он — порождение моря, сын Посейдона и нимфы Тоозы. Циклоп древних греков представлен грубым исполином-людоедом, живущим вне человеческого общества. Полифему сопутствует определенный сюжет, который, после Гомера, принято считать «классическим».

Помимо классического сюжета о Полифеме и кавказских вариантов, известно более двенадцати сходных с греческим сказаний у разных европейских и частью азиатских народов. Они зафиксированы у арабов в сборнике «Тысяча и одна ночь» (впервые в публикации Лангле [23], который издал сказку в подлиннике с буквальным переводом; он считал арабскую версию заимствованной из древнеперсидских источников); у огузов — впервые в публикации Диеца [24]; здесь великан называется Дёпе-Гезом — теменеглазым, так как его единственный глаз находится на темени; у сербов — Дивльан [25], у русских — Лихо одноглазое [26]. Об одноглазе известно немцам, румынам, французам и другим народам. В. Гримм, систематизируя сказания об одноглазых в

---

[19] СМОМПК, вып. V, 1886, стр. 97.

[20] «Сказка о Хагоре».— СМОМПК, вып. XII, 1891, стр. 80.

[21] *Д. Н. Анучин.* Отчет о поездке в Дагестан летом 1882 г....— «Известия русского географического общества», т. XX. СПб., 1884, стр. 40; «Аварские сказки». М., 1965; Рукоп. фонд ДАГНИИЯЛ, ф. д. 91, 95 и др.

[22] ССКГ, вып. VII, 1873, стр. 9.

[23] *L. Langlés.* Les voyages de Sindbâd le marin. Paris, 1814.

[24] *H. Diez.* Der neuentdeckte Oghusische Cyclop verglichen mit dem homerischen. Berlin, 1811.

[25] *В. С. Караџић.* Српске народне приповјетке. Беч, 1821, № 38.

[26] *А. Н. Афанасьев.* Народные русские сказки, т. IV, Изд. 1 М., 1855—1864, № 419; *он же.* Поэтические воззрения славян на природу, т. II. М., 1868, стр. 699.

своей работе «Die Sage von Polyphem» [27], указывал, что «внутренняя поэтическая сила каждого народа хотя и сохраняет основы сказаний, однако таинственно накладывает на них печать его собственной жизни» [28].

Основная идея образа, его сущность во многом определялись характером народа, у которого эпический тип получал художественное развитие. По совершенно правильному наблюдению М. Н. Комарова, арабы, греки, латыши и другие приморские народы помещают великана на острове; народы, удаленные от моря, относят его к горам и лесам. Огузский Дёпе-Гез, как и сербский Дивльан, живет в горных пещерах, русская великанша Лихо одноглазое — в лесной избе, арабский циклоп — во дворце [29]. Однако в большинстве случаев одноглазый исполин сохраняет типические черты древнейшего типа. Это давало основание многим ученым видеть в циклопе воплощение мифологических представлений. С круглым красным глазом великана ассоциировалось древнейшее мифологическое представление о солнце-глазе. По преданиям индусов, солнце создано из глаз Брамы; в Ведах солнце называется глазом Варуна, у древних персов оно — глаз Ормузда. Глаз Одина в скандинавском эпосе тоже ассоциировался с солнцем.

Ф. Буслаев искал в основе предания о циклопах у различных народов общий факт в истории их верований и мифологии [30]. Он, как и некоторые ученые (М. Мюллер, Л. Воеводский), видел в Полифеме солнечное божество, другие признавали в нем грозовое божество (Н. Кун, А. Афанасьев и др.). М. Комаров, однако, верно усмотрел в циклопе не только бога-громовика. Он обращает внимание на эволюцию этого образа, который из области религиозного мифа со временем «спускается в героический эпос» [31]. В. Миллер в своих интересных работах о кавказских великанах [32] определяет разные циклы. Ученый отделяет цикл сказаний, относящихся к «формуле Полифема», от цикла сказаний, «живо напоминающих греческое,— о скованном Прометее». В. Миллер считает, что кавказские сказания типа Полифема, распространенные у различных народностей Кавказа, занимают и среди других народов весьма видное место. Сюжет об одноглазе, как и сам образ исполина, подвергся на Кавказе влиянию других сказаний о великанах, которые, по

---

[27] *W. Grimm.* Die Sage von Polyphem. Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1858.

[28] Там же, стр. 28.

[29] *М. Н. Комаров.* Экскурсы в сказочный мир. Этюды в области мифов и народных преданий. М., 1886, стр. 53.

[30] *Ф. Буслаев.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства, т. I. СПб., 1861, стр. 328.

[31] *М. Н. Комаров.* **Указ. соч., стр. 106.**

[32] *В. Миллер.* Кавказские предания о великанах, прикованных к горам.— ЖМНП, вып. I и II, 1883; *он же.* Кавказские сказания о циклопах.— ЭО, М., 1890, № 1; *он же.* Кавказско-русские параллели.— ЭО, М., 1891, № 3.

наблюдениям В. Миллера, тоже весьма распространены в Кавказских горах. По его убеждению, «все кавказские рассказы вообще ближе стоят к древнегреческому, чем европейские» [33].

Миллер считает, что объяснить это необычное совпадение древнегреческого сказания, восходящего за тысячелетие до н. э., с мингрельским можно тем, что первоначальной родиной рассказа об одноглазом великане-людоеде является Малая Азия. Отсюда он перешел и в греческий эпос. Миллер полагает, что рассказ о великане-людоеде некогда ходил из уст в уста среди древнего населения по берегам Черного моря и без значительных изменений сохранился у некоторых народов и до наших дней. Свою позицию в этом вопросе он подкреплял высказываниями В. Гримма, который в работе «Die Sage von Polyphem» указывал на следы искусственной спайки в «Одиссее» эпизода с Полифемом. Этот сюжет, по его мнению, с одной стороны, представляет вполне законченное целое, с другой — не вполне согласуется с характером героя. Рассказ был включен в число похождений Одиссея, подобно тому, как ему приписывались и некоторые другие похождения из восточных сказок. Вообще же ученый уверен в том, что Малая Азия была колыбелью «Илиады» и «Одиссеи». Мингрельский вариант Миллер признавал настолько близким к греческому, что относил их не только к одному сказочному сюжету, но и к «одной редакции» этого сюжета. Из ингушских сказаний о великанах циклопического типа Миллеру был известен только вариант Ч. Ахриева, опубликованный в IV выпуске «Сборника сведений о кавказских горцах» в 1870 г. Миллер считал, что это сказание бедно и вставлено в другой рассказ, передаваемый Батерхом богатырю Лял-Султе.

По наблюдениям ученого, этот вариант более других напоминает осетинский, что вполне естественно вследствие географического соседства ингушей и осетин. В обоих рассказах герой встречает гигантского пастуха, пасущего стадо овец. Но в дальнейшем версии расходятся. В чеченской нет намека на то, что великан имеет лишь один глаз, и отсутствует главный мотив — ослепление его героем. Миллер предполагал, что чеченский рассказ случайно оборван и существуют другие варианты, кончающиеся ослеплением великана [34]. По его убеждению, громадный человеческий череп, в котором прячутся братья, вошел в рассказ из других сказаний о великанах, в которых такой череп, по молитве нартов, облекается плотью и на время воскресает (*В. Миллер.* Осетинские этюды, вып. I. СПб., 1881, стр. 137). Здесь череп — только случайная и не имеющая значения подробность. Наконец, герой в чеченском сказании не обнаруживает ни малейшего героизма и только кое-как доползает до ближайшего оврага, так что вся соль подобных сказаний, выставляю-

---

[33] *В. Миллер.* Кавказские сказания о циклопах, стр. 34.
[34] Там же, стр. 38.

щих ум и находчивость человека в противоположность глупости великанов, совершенно испарилась в чеченском варианте [35].

В то время В. Миллер не располагал многими другими кавказскими сказаниями об одноглазах, которые стали известны несколько позже. Б. Далгату, спустя 20 лет после публикации Ч. Ахриева, удалось записать у ингушей такое сказание, которое полностью восполняло сюжетные проблемы предшествующей записи. Б. Далгат отмечает «основные» и «специальные» черты сходства между греческим и записанным им ингушским вариантами.

Полифем представляется пастухом-скотоводом, ухаживающим за своим стадом; точно так же изображен ингушский одноглаз. Дубина Полифема была «свежим стволом из обрубленной маслины дикой»; ингушский одноглаз имеет также огромную палку, которую он вдевает в череп и приносит на плече сидящих в нем богатырей. Придя домой, Полифем прежде всего раскладывает «яркий огонь». И ингушский одноглаз раскладывает огонь и, зажаривши пятерых богатырей, съедает их и ложится спать [36]. В ингушском варианте ослепление великана производится острым орудием. По ослеплении одноглазого исполина и в греческом и в ингушском рассказах герой уходит живым, хотя в ингушском он и получает увечье. Ученый обращает внимание на то, что в рассматриваемом ингушском сказании заметно противопоставление ума и хитрости героя глупости великана, что присуще почти всем кавказским сказаниям и сказкам такого рода.

Несмотря на имеющееся сходство ингушского и греческого сказаний об одноглазом циклопе, в первом наблюдается локализация некоторых деталей, вообще свойственная специфически кавказской разработке темы о великанах-богатырях. В этом соответствии и сам образ одноглазого пастуха (несмотря на общие типологические черты) получил на Кавказе своеобразную разработку. И здесь заметно сказывается общекавказская традиция в изображении великанского богатырства. Образу великана-одноглаза в большинстве случаев в кавказских сказаниях сопутствует определенный сюжет, напоминающий или в известной мере совпадающий с древнегреческим сюжетом об одноглазом циклопе Полифеме.

Вместе с тем у вайнахов, как и у других кавказских народов, наблюдается своеобразное дробление темы одноглаза. При этом характерно вариативное скрещивание отдельных эпизодов и деталей в различных художественных контурах, что подтверждает широкую распространенность и живучесть на кавказской

---

[35] Там же, стр. 39. «Чеченский» здесь употреблено в широком смысле, в данном случае упомянут ингушский вариант.

[36] *Б. Далгат.* Страничка из северокавказского богатырского эпоса.— ЭО, М., 1901, № 1, стр. 49.

почве данного сюжетного комплекса. Надо сказать, что само насыщение кавказских сказаний ингушей, чеченцев, осетин, дагестанцев, адыгов, карачаевцев, балкарцев и др. эпизодами и деталями, относящимися к теме одноглазого пастуха, носит довольно устойчивый характер.

В чем же проявляется эпическая амплификация данного сюжета на Кавказе и специфика художественного изображения кавказского Полифема, в том числе у чеченцев и ингушей?

Рассмотрим некоторые примеры.

Сюжет о встрече трех, шести, семи, восьми, а иногда и десяти «братьев» с одноглазым великаном почти стал общим местом для многих кавказских сказок. Иногда этот сюжет заменяет все сказочное повествование и передается от первого лица, обычно в таких случаях речь идет о братьях, которые по тем или иным причинам встретили одноглазого великана-пастуха. В дагестанских или чеченских сказках такого рода этот великан называется нартом. В рассказах о нартах-великанах довольно часто говорится о том, что такой нарт очень страшен, что посреди его лба расположен огромный глаз. Этот глаз закрывается, как только он ложится спать. Непременными сюжетными деталями рассказов об одноглазе являются огромные деревья на плечах великана, очаг, жаровня, вертел, на который насаживаются жертвы, огромный камень, которым прикрывается вход в пещеру.

В роли предводителя стада кавказского Полифема довольно часто фигурирует говорящий огромный козел с длинными рогами [37]. Возможно, что образ говорящего козла из кавказских сказаний и сказок имеет какое-либо отношение к тем мифологическим представлениям, которые засвидетельствованы в древней религии и мифологии некоторых кавказских народов.

В чеченском сказании «Тинин Вюсу и Эржи Хожа», как и в сказках «Путешествие нарта», «Про охотника и нарта» (современная запись) и многих других, традиционный сюжет о встрече с великаном не является основным и самостоятельным. Он вставлен в другой рассказ и передается в опосредствованном виде через второе лицо, которое и сообщает о давно прошедших событиях. В сказке «Путешествие нарта» о встрече с одноглазым великаном рассказывает сказочный герой Али, который оказывается сильнее великана-людоеда. Народное воображение так рисует его образ: «Покатая гора, а по ней лежит огромный великан с одним глазом на лбу и играет на дудке, а около него целое стадо баранов» [38].

В другой сказке, «Про охотника и нарта», классический эпизод передается устами могучего пахаря Гончи, вспахивающего

---

[37] См., напр., ингушскую сказку «Зарваш, или Семиголовый минотавр» («Фольклор Азербайджана и прилегающих стран», т. II, стр. 183).

[38] СМОМПК, вып. XXII, 1897, стр. 5.

поле на восьми кабанах. Рассказ следует после вопроса богатыря, поместившегося в отверстии выбитого зуба Гончи, о том, как он его потерял? На это Гонча и отвечает:

«Нас было семеро братьев, из которых я был самый слабый. У нас была одна сестра, ее похитил нарт-эрстхоевец по имени Сарган с одним глазом в середине лба. Мы, семеро братьев, отправились отбить ее. Миновав семь гор, мы прибыли к Саргану. Он принял нас как хозяин, справился о здоровье и разжег очаг. В очаг он положил длинный железный шомпол и, накалив его докрасна, стал насаживать всех нас по очереди, пронзая его сквозь сердце. После этого он подвесил нас сушить над огнем, а сам лег спать. Я был самым хилым, и шомпол как-то прошел мимо моего сердца. Когда Сарган уснул, я сполз с конца острия и снял с шомпола всех моих шестерых братьев, затем я накалил его докрасна и ткнул острием в единственный глаз Саргана. Тот вскочил с грозным криком, но не знал, в какую сторону бежать за мной. Схватив камень, Сарган бросил его в моем направлении. От его осколка и выпал мой зуб» [39].

В чеченском сказании о Вюсу богатырь также оказывается в расщелине выбитого зуба у исполина, спрашивает его, как это произошло. Исполин (буквально «большой человек» — «доккхачу адамо») рассказывает: «Я и мои десять братьев пошли на охоту. Тогда мы и встретили одноглазого нарта [буквально «один глаз имеющего нарта» — «цхьабIаьрг болчу наьртана»]. Он всех нас, приподняв, побросал в кисет с табаком. Прийдя домой, он вынул из кисета моих братьев и, как бы повертев каждого над огнем, побросал в рот, как орехи с куста.

Затем он, пошарив рукой в кисете, нащупал меня и сказав, что я очень худой, забросил меня в угол, а сам улегся на кровать, свесив ноги. Все это время возле нарта вертелся один козел, с которым тот разговаривал по-человечески. Когда нарт заснул, я убил Дадиного козла [Дадин бож] и залез в его шкуру. Взяв большой камень, я выбил нарту единственный глаз и стал возле него, притворившись его козлом. Нарт отодвинул огромный камень, закрывавший вход, и я выскочил наружу. Пробежав две-три горы, я крикнул нарту: «Это я тот Дадин козел, который выбил твой глаз!». Нарт схватил камень, которым закрывал вход, и швырнул его в меня, но угодил в обрыв. Один его осколок попал в мой зуб и тогда я лишился его».

Чеченцам известны сказания и сказки на тему «Тимар с обгоревшим боком», в которых имеет место тот же сюжет. В греческом варианте, как известно, людоед разрывает людей и тут же пожирает их в сыром виде. В чеченских сказаниях и сказ-

---

[39] Сказание записано К. Чокаевым в 1958 г. у С. Ахмедова (ЧФ, т. III, стр. 85).

ках такого рода нарт в момент появления людей не набрасывается на них сразу же, как Полифем, а делает вид радушного хозяина. Иной раз даже произносит доброжелательное приветствие вроде того, как «Да придете вы с миром, гости!»; укладывает гостей спать, а потом уже принимается их уничтожать. При этом он обязательно поджаривает свои жертвы, нанизывая их на вертел. Именно это и вызывает своеобразный вид увечья героя, который оказывается либо зажаренным, либо с обгорелыми боками.

Все известные варианты вайнахских сказаний и сказок в старых и в новых записях иллюстрируют некоторые примеры местной переработки общей темы о циклопе. Так, например, своеобразие рассматриваемого сюжета проявляется в очень характерном (для чеченских, ингушских эпических рассказов) признаке: великан не только бросает в убегающих от него людей огромные валуны, но с такой силой ударяет ногой о землю, что образуется «глубокий ров». В качестве признаков кавказской переработки темы о циклопе можно указать и на следующие: великан прячет богатыря в пастушью сумку — хурджин или дупло своего зуба, а иногда за пазуху. Кстати, способность одноглазого великана помещать богатыря в сумку, либо в карман штанов не составляет его преимуществ. Этим отличаются и другие кавказские великаны.

В числе магических предметов одноглаза, к которым он, по некоторым вариантам, известным другим народам, прибегает для того, чтобы умертвить героя, называются кольцо[40], топорик с золотой ручкой[41], пастушья палка[42] и т. п. Эти предметы в кавказских рассказах обычно отсутствуют (исключение составляет упомянутая ингушская сказка «Зарваш, или Семиголовый минотавр», где волшебное кольцо великана, по всей вероятности, является привнесением из восточных сказок об одноглазе), их заменяет волшебный меч великана либо «кусок сала», или «кишка» из его утробы.

Говоря о местной переработке рассматриваемого сюжета, следует учитывать и его повествовательную компрессию, вызванную современным бытованием жанра. Это во многих случаях определяется забвением традиционных сюжетных положений, выпадением отдельных повествовательных звеньев и переосмыслением традиционных образов. В некоторых современных чеченских записях сказок о великане-одноглазе образ говорящего козла—вожака стада у великана, его помощника, получает совсем иное назначение, выступая в несвойственной для него роли. Из сподвижника своего хозяина он превращается в его врага, помогая советом человеку, попавшемуся на уловки великана.

---

[40] *H. Diez.* Указ. соч.

[41] *А. Н. Афанасьев.* Народные русские сказки, т. IV (сказка «Лихо одноглазое»).

[42] *В. С. Карад ѱ иħ.* Указ. соч., № 38.

Признаки деформации сюжета совершенно очевидны, например, в сказании «Сильный Солса» (современная запись) [43], где тоже идет речь о «семерых братьях», которые спрятались от непогоды в «одну пещеру». Ею оказалась глазница огромного конского черепа. Череп случайно был задет рогом огромного козла, а затем был отброшен исполином-пастухом (с помощью пастушьей ярлыги) в пропасть. Здесь великан-пастух запросто прячет другого богатыря «под язык». Великан-пастух оказывается одноглазым не от природы, а в результате увечья. Свой второй глаз он потерял во время падения в пропасть конского черепа, где находились он и его шестеро братьев.

Таким образом, современное бытование «классического сюжета» в Чечено-Ингушетии убеждает нас в его широкой распространенности. Вместе с тем некоторые синхронные записи показывают определенные изменения, которые в основном происходят не только по причине местной его переработки, но и забвения повествовательного рассказа, его сюжетной компрессии и деформации. Вообще же надо сказать, что все чеченские и ингушские варианты сказаний и сказок об одноглазе, несмотря на их некоторые характерные признаки, в целом мало чем отличаются от других кавказских сказаний, посвященных одноглазу. Для сравнения напомним осетинский вариант, который известен в системе нартских сказаний. Это сказание «О том, как великан поймал Урызмага» [44]. В нем рассказывается, как Урызмаг, отправившись с нартами за добычей, заметил у подошвы горы пастуха громадного роста со стадом овец. Прискакав к пастуху, Урызмаг соскочил с лошади и поймал лучшего барана, величиной с порядочного быка. Он не мог удержать барана: баран поволок его за собой, и Урызмаг попался в руки одноглазому великану-пастуху.

Образ одноглазого великана, хорошо известный и дагестанским народам [45], зафиксирован только в сказочном эпосе. В даргинской сказке «Одноглазый великан», записанной Д. Н. Анучиным в 1882 г. в Дагестане, сюжет и образы (великана-одноглаза, а также героя, ослепившего его, эпизод со шкурой козла или барана) схожи с сюжетом и образами вайнахских и других северокавказских сказаний, с которыми дагестанского одноглаза роднит общекавказская великано-богатырская традиция. В даргинской сказке говорится о море, о буре и разбитом корабле, с которого спаслись два человека, чего совершенно нет в чеченском и осетинском вариантах Полифема. Вместе с тем буря на море и гибель корабля, необитаемый остров — все это в большей степени приближается к эпизоду с Одиссеем.

---

[43] ЧФ, т. III, стр. 22—23.
[44] ССКГ, вып. VII, 1873, стр. 9.
[45] См.: *Д. Н. Анучин.* Указ. соч., стр. 40. «Аварские сказки», стр. 184; Рукоп. фонд ДАГНИИЯЛ, ф. д. 95, № 121; ф. д. 91, стр. 212—221 и др.

В даргинской сказке сохраняется и общее для всех кавказских сказаний и сказок на эту тему сюжетное ядро: тот же одноглазый великан-пастух, гнавший свое стадо; зажаривание на вертеле его жертвы; ослепление великана раскаленным железным шомполом; переодевание героя в шкуру — в данной сказке барана, а не козла. В отличие от чеченского и осетинского вариантов, здесь в конце сказки герой не угоняет стада великана, а бежит к морю и отплывает на доске, спасаясь от преследования других великанов, сбежавшихся на крик одноглаза. Появление в сказке многих великанов есть специфически дагестанское привнесение в сюжет, которое, между прочим, встречается довольно часто.

Несколько иную разработку образ одноглазого великана получает в кумыкской сказке «Об одноглазом великане, вырывавшем плодовые деревья из ханского сада»[46]. Характерно, что наблюдаемое в сказке некоторое видоизменение образа одноглазого великана сравнительно с вышеприведенной даргинской сказкой, а также и нартскими сказаниями сопряжено с известными изменениями в сюжетной линии повествования.

Кумыкская сказка содержит традиционные для сказаний об одноглазом циклопе сюжетные детали и образы. Здесь только необычно само ослепление одноглаза, которое производится не раскаленным шомполом, а пущенными в глаз стрелами из луков. Одноглазого великана из кумыкской сказки многое роднит с кавказскими великанами вообще, существующими в сказаниях и сказках, и вне связи с сюжетом кавказского Полифема. Здесь примечательно, что одноглаз в данной сказке — не пастух, а скорее охотник, так как о нем говорится, что он появился «с мясом дичи». Как и многие кавказские и дагестанские великаны, он оставляет на песке «огромный след от ноги», обладает «ужасным голосом», вырывает с корнями деревья, которые носит на плечах, и способен одним ударом о землю разбивать их вдребезги. Он швыряется не только огромными деревьями, но и огромными глыбами, наподобие того, как бросаются огромными глыбами великаны в чеченских и ингушских сказаниях, например, могучий пастух Колай Кант[47].

Отмеченное нами разнообразие в изображении одноглазого великана, варьирование известного сюжета свидетельствуют о полнокровной жизни этого образа в кавказском фольклоре. Все это подтверждает органическое родство кавказского одноглазого циклопа с традицией великано-богатырского эпоса, на почве которого он, по-видимому, и сформировался на Кавказе.

Таким образом, специфика художественного изображения одноглазого великана на кавказской почве сводится к следующему. Здесь представление об одноглазом великане смеши-

---

[46] Рукоп. фонд ДАГНИИЯЛ, ф. д. 91, стр. 212—221.
[47] ЭО, М., 1901, № 1, стр. 37—38.

вается с представлением о других великанах, которые заполняют кавказский эпос, составляя его древнейший пласт. Это, в свою очередь, способствует развитию архаического образа в эпико-богатырском направлении. И тогда мифологические, сверхъестественные черты и свойства циклопа известным образом подавляются богатырской традицией, развитой у народов Кавказа. Благодаря ей, одноглазый великан, спускаясь в героический эпос, так сказать, приобщается к «миру людей».

Прежде чем приступить к характеристике других образов великанов, заметим, что тип одноглазого циклопа не только воспринимал определенные черты других кавказских великанов, но и сам воздействовал на них. В некоторых сказаниях чеченцев одноглазым изображается и чудовищный «Неге», у него есть трехногий конь, который носится, как стрела. Этот образ олицетворяет в историческом эпосе отрицательное восприятие в прошлом северокавказских пришельцев-завоевателей [48], на что указывал и У. Лаудаев в статье «Чеченское племя»: «...Говорят, что Чечнею завладели неведомые до того чеченцам пришельцы. Предание говорит, что они... имели исполинский рост, часто представляют их одноокими, одетыми в железную броню, нартами» [49].

В кабардинской сказке «Кто больше» калмыки в народном представлении, может быть, под влиянием каких-нибудь исторических испытаний, являются с атрибутами сверхъестественной силы и чудовищного роста [50]. В некоторых мифологических преданиях вайнахов одноглазыми рисуются и лесные женщины-великанши, пляшущие при лунном свете и закинутыми за плечи грудями [51].

В предании об алмасах, записанном Б. Далгатом, которое представляет интерес наличием известного по «Одиссее» сюжета об обмане именем, ингушский Алмас на вопрос, кто его ранил — отвечает: «Я-сам-себя», имея в виду охотника, назвавшегося таким именем [52].

Еще более наглядный пример взаимовлияния эпических образов встречается в адыгском эпосе (кабардинский вариант). Здесь в одном из сказаний в роли кавказского Прометея предстает «богатырь с одним глазом во лбу», который «дерзнул проникнуть в тайны Тха [53] и пробрался в расщелину между обеими вершинами, в то самое место, где поднимается огромная, видимая для глаза, скала... Не потерпел бессмертный Тха дерзновенного поступка... и приковал его к скале длинною цепью за шею... Много лет прошло с тех пор; богатырь состарился... В на-

---

[48] «Терские ведомости», Владикавказ, 1880, № 45 («Про молодца-чеченца и богатыря Ногая»).
[49] ССКГ, вып. VI, 1872, стр. 17.
[50] СМОМПК, вып. XII, 1891, стр. 93.
[51] *Н. Семенов*. Указ. соч., стр. 112.
[52] *Б. Далгат*. Первобытная религия чеченцев, стр. 116.
[53] Тха — у адыгов всемогущий языческий бог.

казание за дерзкую попытку богатыря Тха послал хищную птицу: коршун прилетает к нему каждый день и безжалостно клюет его сердце» [54].

Примечательной особенностью данного сказания является не только смешение типов великанов разных циклов. В могучем прикованном богатыре можно заметить следы древнейшего представления о циклопах, заточенных в подземелье. Оно запечатлено в древнегреческой мифологии Гесиода и не совпадает с более поздним изображением циклопа в гомеровскую эпоху. Само же помещение циклопов в недра не характерно для кавказских сказаний об одноглазых великанах. Кабардинский вариант составляет исключение.

Предания о великанах, прикованных к горам, известны многим народам Кавказа. В. Миллер, глубоко изучивший этот вопрос, указывает на цикл сказаний на Кавказе, «живо напоминающих греческое,— о скованном Прометее» [55]. Все кавказские сказания типа Прометея: об Амирани у грузин, Амирани из рода Даредзановых у осетин, Рокапи у имеретин, Абрскиле у абхазцев, Артавадзе у армян В. Миллер считает родственными. Все они, как и разные чудища востока — Шидар, Мхер, Зохак, по мнению ученого, представляют «ближайшую родню» греческого Прометея. Его же В. Миллер, основываясь на древнегреческих источниках (Pausan, I, 30, ч. CCXXV, отд. 2), определяет как «древнего бога огня», «огненосного бога», в честь которого в Афинах ежегодно устраивались бега с зажженными факелами.

Нам представляется важным наблюдение В. Миллера, который в образе кавказского Прометея (в частности, в грузинском варианте об Амирани, записанном А. Геловани) увидел богатырские «черты из других кавказских преданий о великанах» [56].

ВЕЛИКАНЫ-БОГАТЫРИ

В кавказском фольклоре ярко и красочно обрисованы разнообразные великаны эпического склада, напоминающие «старших богатырей» [57] русского былинного эпоса.

В отличие от мифологических существ, великаны-богатыри представляют в некотором роде уже «общественную категорию», определяющую их жизнь по человеческому подобию. Несмотря на то, что великаны эти различаются и своим видом, и степенью архаичности, и другими признаками и свойствами, все они изображаются людьми, а не демоническими существами, состоящими из полуплоти. Великаны-богатыри в большинстве случаев

---

[54] СМОМПК, вып. XII, 1891, стр. 37 (запись Л. Лопатинского, вариант Кашежева).
[55] *В. Миллер.* Кавказские предания о великанах, прикованных к горам.
[56] Там же, стр. 106.
[57] По терминологии М. Халанского (см.: *М. Халанский.* Великорусские былины Киевского цикла. Варшава, 1885, стр. 183).

не противоборствуют человеку, как мифические великаны. Действие рассматриваемых персонажей разворачивается в условиях и обстоятельствах, приближающихся к условиям человеческого существования.

Основными атрибутами рассматриваемого типа являются такие черты и свойства великанов, которые представляются исключительно богатырскими. Огромный рост, непомерная сила, способность выполнять колоссальную работу и съедать неимоверное количество пищи — все это является своеобразным критерием их богатырства. Определяя идейно-художественную роль и назначение великанов-богатырей в кавказском фольклоре, следует сказать, что в данном случае уже можно наблюдать некоторое жанровое разграничение в характеристике указанных образов.

Особенно наглядно это прослеживается в преданиях и сказаниях. Здесь специфика восприятия и толкования великанов-богатырей определяется тем, что они довольно часто выступают в роли древних насельников, будто бы живших до появления нартов. Нартские же герои, как известно, осмысляются в эпосе как особый народ, который предшествовал теперешним людям.

Этно-историческое обоснование поэтических образов (великанов-богатырей и нартов) в кавказском эпосе, пожалуй, и является проявлением их особой роли, которую они там играют. Зато в сказках, где великанам-богатырям тоже отведено значительное место, эти образы не имеют подобного этно-исторического восприятия. В сказке на первый план выдвигается другое — любование силой великана-богатыря, идеализация трудовой способности большого могучего человека (какими выглядят здесь великаны), его возможностей совершать огромную работу — пахать, косить, тащить одной рукой сразу тринадцать арб сена и т. п. Надо отметить, что любование силой и трудовым могуществом великанов-богатырей имеет место не только в сказках, но и в кавказских преданиях и сказаниях.

Естественно, что представление народа о великанах прежде всего основывалось на гиперболе. Для кавказского фольклора следует иметь в виду по крайней мере два вида гиперболизма.

Первый вид — это гипербола прямолинейная; она обусловлена определенным мировоззрением народа, его «реальными» представлениями, что не исключает поэтической фантазии о далеком прошлом, о событиях и людях или загадочных существах. При этом возможно преувеличение и стихийной силы, либо олицетворение человеческого могущества в образах великанов, либо понятие о каком-то «историческом» народе (хорошем или плохом), жившем когда-то; наконец, гиперболическое изображение предков, всегда положительных, могучих богатырей, полумифических, но вполне «исторических» личностей.

Второй вид — гипербола относительная. Она имеет сугубо поэтическое назначение. В большинстве случаев эта гипербола основывается на художественных построениях и приемах эпиче-

ского действа. Тогда любой «преувеличенный» объект, будь то олицетворенная стихия, могучее божество, страшный враг в виде чудовища и т. п., теряет свое первоначальное «буквальное» значение. В таком случае гипербола может быть использована в любом художественном произведении в развлекательных, воспитательных и других целях.

В условиях конфликтной ситуации эпического рассказа преувеличение могущества, величины отрицательного персонажа может достигать различных превосходных степеней (возрастающая гипербола). Гипербола служит раскрытию героической сущности противостоящего ему положительного персонажа, показу его превосходства даже в условиях неравной борьбы с исполином (мотив Давида и Голиафа).

Указанные виды гиперболизма не исключают и его другие формы, но именно эти наиболее характерны для богатырских сказок и героических сказаний многих кавказских народов. Прежде чем охарактеризовать все эти образы, показав их специфику на общекавказском фоне, обратим внимание на некоторые особенности тех сказаний, в которых вообще присутствуют великаны.

В сказаниях моносюжетного плана, какими представляются нам наиболее архаические редакции рассказов о великанах, преобладает богатырская среда; здесь фигурируют великаны со всеми присущими им богатырскими качествами. Вместе с тем отсутствует ярко выраженная ситуация конфликта — борьба героя с великанами, как в эпосе. Здесь преобладает конфликт внутренний, когда имеет место только столкновение между самими великанами.

В сказаниях же полисюжетного состава обычно действуют различные эпические персонажи. Среди них и мифические великаны, и могучие богатыри, и подлинные эпические герои. Характерно при этом, что сюжет насыщается коллизиями не только внутреннего, но и внешнего характера.

Возвращаясь к образам великанов-богатырей, рассмотрим первоначально их наиболее архаическую разновидность — великанов-Гарбашей (в данном случае в эпическом, а не мифологическом их оформлении).

Во всех сказаниях о них говорится как о явлении далекого прошлого. «Эти великаны жили на земле раньше нартов»,— говорит столетний сказитель ингуш Газбык Газиевич Буржаев [58]. Другой сказитель, Ганыж, передавший Б. Далгату в 1892 г. архаическую редакцию сказания о гарбашах, утверждал, что среди этих великанов были мужчины и женщины; жили они совершенно отдельно от обыкновенных людей и вели особый образ жизни [59]. По народным сказаниям, эти великаны оставили после

---

[58] ЭО, М., 1901, № 1, стр. 50.
[59] Там же (сказание «Гарбаш»).

себя исполинские костяки, с которыми обычно встречаются герои. Мотив встречи богатырей с костяком весьма древен и очень распространен в нартских сказаниях [60]. В двух известных вариантах сказаний Ч. Ахриева (запись 1870 г.) [61] и Б. Далгата (запись 1892 г.) [62] рассказывается о том, как герой нарт-орстхоец Соска Солса увидел тазовую кость таких колоссальных размеров, что смог проехать через ее отверстие на коне. Соска Солса удивился и стал просить бога, чтоб он воскресил великана, но без глаз. Бог сделал это, но великан стал просить его, чтобы он дал ему глаза. Соска Солса испугался, как бы бог не исполнил просьбу великана и взмолился, чтобы Гарбаш умер.

В варианте Ч. Ахриева воскрешенный по просьбе Соска Солсы человек большой, как гора. Он передает интересные сведения о жизни в далекие времена. «Большой человек» говорит, что раньше всюду был один лес. На вопрос Соска Солсы, что он прежде ел, большой человек пошарил кругом и, взяв большой камень, растер его руками и начал есть. «Мы ели это [т. е. песок и камень]. Но был у нас и хлеб такой, что с двумя хлебами люди могли путешествовать и кормиться четыре месяца». Исполин говорил, что в их времена они стыдились спасать себя от смерти и убивали друг друга чинарами. Большой человек сказал, что люди, сменившие их, должны быть умнее, но зато у них не будет той благодати, какая была в те времена.

О встрече нартов с тазовой костью или черепом подобного исполина рассказывается и в осетинских сказаниях. В одном из них нарты, отправившиеся на охоту, в темноте набрели на что-то похожее на пещеру и заночевали в ней. Утром они обнаружили, что это череп погибшего гиганта. Они помолились, чтобы костяк ожил, но только лишенный зрения. Молитва их исполнилась, и перед ними, кряхтя и охая, встал во весь рост великан невиданных размеров. «Кто ты такой?,— спрашивает Сослан. «Я из племени гумири [великанов]; мы владели раньше всей землей, но вымерли. А вы кто такие?» — «Мы нарты».— «А чем вы питаетесь?» — «Мясом и хлебом». —«Несчастные!..» — «А чем вы питались?» — «Соком земли». С этими словами великан зачерпнул полную горсть чернозема и попросил Сослана подставить ладонь. Великан выжал из земли жирный сок и предложил его выпить Сослану. «Теперь в течение недели ты не будешь знать, что такое голод»,— сказал он.

Сослан просит показать, в какие игры играли гумири. Великан вырывает с корнем огромное дерево и, метнув его, сносит до основания холм [63].

---

[60] *В. Миллер.* Кавказско-русские параллели, стр. 181.
[61] ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 5—6.
[62] ЭО, М., 1901, № 1, стр. 50.
[63] СМОМПК, вып. VIII, 1889, стр. 16; «Памятники народного творчества осетин», стр. 64—65; «Сказания о нартских богатырях. Осетинский эпос». М., 1960, стр. 297—300.

По замечанию В. И. Абаева, в этом сказании отразились, во-первых, распространенные представления о том, что нынешним людям предшествовало племя гигантов, во-вторых, здесь слышится отзвук легенды о золотом веке, когда люди не сеяли и не жали, а могли жить просто соком земли [64].

Как видно, фабула всех рассмотренных вариантов сказаний смещается в далекое прошлое, что подтверждает глубокую архаичность самого сюжета. Мысль о том, что племя гигантов предшествовало поколению нартов и теперешних людей, проходит и в кабардинском эпосе о нартах, на что указывал Л. Лопатинский: «Еще до появления в Кабарде теперешних людей жили нарты. Это были люди огромного роста и необыкновенной физической силы, но не отличавшиеся, подобно жившим раньше их великанам (иныжам), умом и находчивостью» [65]. Эту же мысль фиксировал С. Урусбиев в отношении карачаево-балкарских сказаний о нартах [66].

Б. Далгат записал одно из древних сказаний о гарбашах. В отличие от указанных вариантов, гарбаши изображены здесь не как люди, воскресшие из глубины веков, а как действующие персонажи, напоминающие эпических героев [67]. В сказании о гарбашах показаны богатыри тяжеловесного вида, их встретил чарт-орстхойский герой Чопа Борган, проезжая по лесу. Из мизинца одного гарбаша вытекала кровавая река. Оказывается, он порезал свой мизинец, чтобы не заснуть и не пропустить своего соперника. Великан так могуч, что его можно разбудить не иначе, как свалив на его голову огромную подрубленную чинару, к которой он прислонился. Прославленный нарт-орстхоец Чопа кажется ему всего-навсего мухой.

Приближение второго гарбаша сопровождается туманом [68]. В этом сказании имеет место конфликт внутреннего характера — здесь бьются между собой великаны, а не герой с великанами, как обычно бывает в героическом эпосе. Враждебные встречи нартов с великанами, или с карачаево-балкарскими эмегенами, или с осетинскими ойгутами составляют один из главных мотивов, варьирующихся в северокавказском нартском эпосе.

---

[64] *В. И. Абаев.* Указ. соч., стр. 84.

[65] СМОМПК, вып. XII, 1891, стр. 47.

[66] СМОМПК, вып. I, 1881, стр. 2.

[67] В наше время С. Эльмурзаевым записан чеченский вариант аналогичного сюжета в сел. Верхний Наур, Надтеречного района у Баха Асабаева. Чеченская сказка «Соска Солса и Ала-Мала» опубликована в ЧФ, т. III.

[68] Нечто похожее встречаем в осетинском эпосе. В сказании «Сослан и сыновья Тара» приближение богатыря сопровождается появлением тучи: «Вдруг видит Сослан показалась вдали туча. Движется туча, а под нею бежит по земле глубокая борозда... Но вот приблизилась к нему туча, и увидел он, что это не туча, а всадник скачет к нему. Конь под всадником ростом с гору, а сам всадник на коне, как стог сена. От дыхания всадника и его коня туман поднимается стеною» («Сказания о нартских богатырях». М., 1960, стр. 96).

В рассматриваемом сказании о гарбашах основу конфликта составляет борьба за невесту. Само изображение борьбы передается в архаических красках. Вот как изображается битва за невесту, когда борьба идет не на жизнь, а на смерть: «Когда туман приблизился, то Гарбаш схватил чинару, вырвал ее с корнями, обчистил, как траву, и приготовился в ожидании врага. Когда противник приблизился к тому месту, он кинулся на него. Тот тоже схватил чинару, и они начали бить друг друга; чинары поломались. Тогда они схватили топоры и стали наносить удары, но у них обоих были волшебные оселки и, потерев ими раны, они заживляли их. В конце концов они оба заревели и упали мертвыми».

Оба гарбаша имеют облик обыкновенных людей, но их особенностью являются колоссальная сила и величина. Единственной волшебной принадлежностью их (которую можно рассматривать как атрибут более древнего типа великанов) составляют оселки, заживляющие раны. В числе гарбашей, по сказанию, оказывается и их невеста, доставшаяся Чопе. Богатырка так велика, что на предложение героя выйти за него замуж, соглашается лишь при одном условии: «...Я расставлю ноги, и если ты, вытянувшись во весь рост и протянув плеть, рукой достанешь до моих колен, то ты для меня годишься, а если не достанешь, то я и ты не годимся друг для друга». Чопа сделал так и не достал. Он отпустил великаншу домой, но забрал быков, арбу и все, что в ней находилось.

Проба пригодности жениха для невесты-богатырки является своеобразным показателем его богатырских достоинств. Но в данном случае герой вообще оттеснен на второй план. В сравнении с богатырской ролью гарбашей, он не несет никакой эпической нагрузки; здесь он не действует, а только созерцает великую силу, на фоне которой прославленный нарт-орстхоец Чопа блекнет и всего-навсего кажется мухой. Не может он выполнить и условий, поставленных ему невестой-богатыркой.

Рассматриваемое сказание известно у ингушей в разных вариантах, отличающихся некоторыми самобытными штрихами. Не все варианты, дошедшие до нас, сохранили всю полноту художественного повествования, как это зафиксировано в рассказе Ганыжа, записанном Б. Далгатом.

Кстати, в варианте Ч. Ахриева «О Чопа Борган и встрече с лесными людьми»[69] совершенно ошибочно, на наш взгляд, великаны-богатыри фигурируют в числе «лесных людей». «Лесные люди» — это персонажи из области народной мифологии, имеющие в фольклоре ингушей и чеченцев довольно определенную типологию. Гарбаши рассматриваемого вида представляют уже не мифическую, а богатырскую категорию. Это совершенно очевидно следует из самого сказания. Настоящие «лесные люди»

---

[69] ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 28.

наделены мифическими свойствами (они могут внезапно появляться и исчезать в виде огненного чудовища) и по своей сущности отличаются от богатырей, олицетворяющих физическую силу и могущество человека. В данном сказании о гарбашах говорится, что это были «настоящие мужи», а не какие-то существа, состоящие из полуплоти. О гарбашах сообщаются вполне реальные подробности. Они полюбили одну ногайскую княжну, предложив ей выбрать достойного. Один из гарбашей при этом тайком воротился к ней, за что другой гарбаш подстерегает его, чтобы отомстить, когда тот проедет на арбе с невестой и деньгами. Между ними происходит драка, и гарбаши убивают друг друга. Герою же остается невеста и огромное богатство.

Как видно, весь сюжет насыщен бытовыми деталями. Эпизод о кровавой реке, вытекающей из мизинца великана, в данном варианте отсутствует; выпало и красочное изображение богатырской схватки, и об этом только сказано, что между лесными мужами произошла драка, и они убили друг друга; исключены подробности богатырской пробы жениха. Эпизод этот, кстати говоря, специфически вайнахский и не встречается в других кавказских сказаниях.

Мы отмечали уже, что в преданиях о родоначальниках в роли полуисторических, полулегендарных родоначальников тоже фигурируют великаны-богатыри.

ВАМПАЛЫ

В системе образов великанов кавказского эпоса вампалы еще более приближаются к эпическим героям.

«Вампложж» — это ингушское слово, означает «великаны» (единственное число — «вампал»). Эти образы очень ярко запечатлены в богатырских сказаниях вайнахов. Вампалы — люди богатырского склада, они больше и сильнее обыкновенных людей. Впервые в печатных источниках о них упоминает Ч. Ахриев [70]. Здесь о них говорится как о народе, т. е. в этно-историческом смысле. По преданиям, вампалы жили после джелтов (греков), которые жили в одно время с Соска Солсой. Тогда в долине Терека проживали кабардинцы, с которыми вампалы вели беспрерывную войну. По ингушским народным преданиям, вампалы некогда обитали в стране, где живут ингуши. Говорят, что в пещере возле старинной церкви Ткобя-Ерда в Галгае находятся огромные тазовые кости вампалов; во время засухи их берут и держат в воде, чтобы вызвать дождь [71].

Надо сказать, что в сказаниях о вампалах обращает на себя внимание их философско-этическая направленность, опре-

---

[70] ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 6.

[71] В действительности, по словам В. Миллера, это кости обыкновенной величины. См. «Труды экспедиции, снаряженной на высочайше дарованные средства», т. I, М., 1888.

деляемая следующей народной сентенцией: не будь самоуверен, не гордись, не хвались своей силой: сильнее сильного всегда можно найти! По-видимому, мысль эта постоянно занимала народный ум, что подтверждается и тем, что она пронизывает многие сказания не только чеченцев, ингушей, но и кавказских горцев вообще.

«Сказание о вампах»[72] представляет наиболее полный вариант сказаний о великанах определенного вида. Примечательной особенностью самого рассказа является то, что он, несмотря на художественные приемы гиперболизации, тоже носит характер реального бытового повествования. Рассказ начинается с уверения, что все в нем правда, но было это давно.

«Было это давно, но старики передают так. Был в одном селении человек, который в присутствии своей жены поднимал корову за хвост, переносил через забор, опускал на землю, опять поднимал и переносил назад, после этого всегда он бил свою жену и спрашивал у нее: «Скажи, кто сильнее меня на свете?» В поисках наисильнейшего силач перешел через гору и увидел трех человек, удивших рыбу. Он сказал им: «Давайте силу пробовать!» — «Зачем нам силу пробовать? Мы не знаем, зачем ты пришел, иди лучше сюда, а там мы и силу попробуем». Он подошел к ним. Тогда один из братьев сказал: «На, держи удочку, пока я схожу на двор». Тот взял удочку; тотчас же зацепилась за нее рыба и стала его тянуть в воду. Тогда тот, который сидел поблизости от него, схватил силача одной рукой и привлек его к себе с рыбой. «А, ты пришел этакую силу пробовать с нами». Сказав это, он подул на него и отбросил к среднему брату, тот дунул и отбросил его к третьему брату; и так он стал летать от одного брата к другому. Силач, однако, убежал, когда они заснули. На дороге он встретил одного человека — вампала огромного роста, без одной руки и без одного глаза[73], одной рукой он вез тринадцать арб сена. Далее следует традиционный рассказ о встрече вампала с одноглазым исполином-людоедом, который съел его шестерых братьев. Остановим внимание на образах вампалов. Все они люди, которые отличаются друг от друга своей физической силой и некоторыми другими признаками.

О первом великане в сказании сообщается: «Был в одном селении человек», следовательно, великан этот признается человеком, жившим в селении, а не в лесах и пещерах. У него была жена. Этот силач брал корову за хвост и переносил ее через забор. Три брата великаны-рыбаки предстают такими могучими богатырями, что забавляются с первым силачом, как с игрушкой,— они дуют на него, перебрасывая, как пушинку. Но

---

[72] ЭО, М., 1901, № 1, стр. 43—45.

[73] По другому чеченскому сказанию, записанному Н. Семеновым (указ. соч., стр. 107—121), огромный великан прячет богатыря Говду в свой карман вместе с конем и оружием.

великан «без одной руки и без глаза» (но не одноглаз) оказывается сильнее трех братьев-рыбаков. Он везет одной рукой «тринадцать арб сена», а первого силача запросто помещает в свои штаны. Он одним ударом валит трех братьев, «которых не легко побить», и перевязывает их своим одним волосом, напоминающим толстую бечевку.

Любопытно, что само повествование об этих богатырях в сказании идет от первого лица. Здесь все они являются непосредственными, живыми участниками эпического действия, за исключением одноглаза, который фигурирует только в воспоминаниях одного из вампалов. Все это служит своеобразным подтверждением реальности эпических богатырей.

Несмотря на некоторые различия, все упомянутые образы представляют определенный тип великанов-богатырей эпического склада. На вампалов распространяются те же обычаи, что и на людей, например, обычай гостеприимства. Все они не людоеды и занимаются мирным трудом. Художественный замысел этих образов и их, так сказать, философия заключается в идеализации крестьянского труда, в любовании силой и трудовым могуществом человека.

В рассказах подобного рода можно предположить два гносеологических корня в объяснении основных сюжетных ситуаций. Для жителя гор обитатели предгорий могли казаться необыкновенно сильными людьми, жители же долин могли восприниматься могучими богатырями. Вполне естественно, что в сюжете запечатлелись разные производственные стороны жизни различных эпических персонажей — охотников, рыболовов, землепашцев.

Подобные же типы великанов встречаются в богатырских сказках и сказаниях других народов Кавказа. В кумыкской сказке «О богатырях-великанах»[74] в числе могучих людей есть и пахарь. Он «одной ногой пахал, другой ногой бороновал. Одной рукой сеял семена, другой рукой доставал из хурджина[75] хлеб и ел его». Пахарь спрятал в свой хурджин другого богатыря вместе с его лошадью. Здесь же представлен и образ могучей женщины, жены одного из великанов, «орошающего землю». Ее появление сопровождается сильным ветром: «Что за ветер?» — спросил карабудахкентец[76]. «Это моя жена идет»,— сказал орошающий землю... Она шла, прихрамывая. На одном плече эта женщина несла корзину с хлебом, на другом — огромную корзину с котлами супа».

Кумыкская сказка, несмотря на определенную локализацию темы, впитала в себя ту богатырскую традицию, которая заметно проявляется в эпическом творчестве народов Кавказа.

---

[74] Рукоп. фонд ДАГНИИЯЛ, ф. д. 48, сказка № 584.
[75] Хурджины — шерстяные сумы переметные.
[76] Житель сел. Карабудахкент в Дагестане.

Общность кавказской традиции в изображении богатырей указанного типа наглядна и в мингрельской сказке, записанной И. Цхакая [77].

По художественной композиции, развитию сюжета и характеру богатырских персонажей она очень близка и к ингушским сказаниям о вампалах и к чеченским и дагестанским сказкам о великанах-богатырях. В мингрельской сказке красной нитью проходит та же идея — сильнее сильного всегда можно найти. Здесь имеет место идеализация могущества человека и его труда. То же самое и в сванском сказании о Кягуа, где тоже изображен пахарь-великан [78]. Он делает такую глубокую вспашку, что под глыбой отваленной им земли укрывается другой могучий богатырь вместе со своим конем.

Во всех кавказских сказаниях подобного рода великаны-богатыри живут не в лесах, а вблизи и среди людей, с которыми они общаются. Как и у людей, у них есть жены, и они готовят им пищу, но богатыри съедают огромное количество пищи, при этом аппетит их подчеркивает их мощь и силу. Все они занимаются полезным трудом и в этом смысле представляют народный идеал трудолюбия. Один из них ловит рыбу, другой везет тринадцать арб сена, третий орошает землю, четвертый одновременно пашет и боронует. При этом их труд, способность выполнять большую работу тоже есть проявление их богатырства. Все эти великаны не обладают никакой волшебной силой превращений, колдовства, не имеют волшебных предметов-оселков, оживляющих мертвых и т. п. Это прежде всего люди-силачи, что является их основным отличительным признаком. Примечательно и то, что в этих образах глупость не фиксируется как непременное их качество, что как раз характерно для мифических великанов.

Таким образом, перед нами предстает еще один вид великанов — не мифических, а могучих богатырей. Как мы видим, особенность рассказов о них состоит в явном преобладании бытовой, а не героической тематики. Характерно и то, что эти великаны скорее отличаются миролюбием, чем воинственностью. В большинстве случаев они действуют сами по себе и их богатырские свойства не находят героического применения. Последнее, однако, не исключает наличия в сказаниях и богатырских сказках о великанах-богатырях некоторых характерных эпических мотивов. Укажем на некоторые из них:

1. Эпический мотив — испробовать силушку богатырскую, зафиксированный во многих кавказских сказаниях и сказках, известный и в русском былинном эпосе.

2. Мотив — богатырское дуновение. Кавказские великаны дуют на менее сильного богатыря, который перелетает при этом,

---

[77] СМОМПК, вып. X, 1890, отд. 2, стр. 326—331; отд. 3, стр. 32—33.
[78] *Н. Микава.* Сказки и легенды гор. М., 1960, стр. 49—52.

как перышко. Это напоминает богатырское дуновение Святогора, от которого отлетает Илья Муромец.

3. Кавказские великаны часто помещают богатырей в карман, подобно тому, как это делает Святогор, засаживающий Илью «в глубок карман».

4. Мотив нечувствительности великана к ударам богатыря тоже повсеместно распространен в кавказском эпосе. Здесь, как это было видно из примеров, изображены такие исполины, которых можно разбудить не иначе, как ударом по голове огромной подрубленной чинарой. Нечувствительны такие богатыри и к ударам стрел, которая «каждая в сто пудов», будто Святогор и Поленица в русском былинном эпосе, воспринимающие богатырские удары Ильи и Добрыни, как комариные укусы.

5. Эпического крестьянского богатыря Микулу Селяниновича напоминают и могучие кавказские пахари и косари...

Все это определенным образом характеризует эпическую природу кавказских великанов, в которой трудно усомниться.

Многие исследователи русских былин разделяли эпических героев на «старших богатырей» и «младших». К «старшим богатырям» относили Святогора, Микулу Селяниновича, Вольгу, Сухмана, Дона и Дуная, Полкана, Колывана и Самсона.

О Святогоре, в частности, в русском былинном эпосе говорится, что он нашел на всей земле только одну гору, могущую выдержать его. «На ней лежит огромный богатырь, сам как гора».

В характеристике былинного эпоса сравнительно-историческим методом В. Миллер и М. Халанский придавали особое значение изучению кавказских сказаний о горных великанах. По утверждению М. Халанского, здесь образ «старших богатырей очерчен весьма ясно» — в отличие от былин, которые, по мнению ученого, «не заключают в себе определенных указаний на великанов, представителей добогатырского периода, «старших богатырей» [79]. В своих сравнительных поисках М. Халанский, кстати сказать, обращался к примеру из осетинского нартского эпоса, сказанию о встрече Сосрыко с великаном Мукарой [80]. Он фиксировал внимание на этимологии самого названия: «Тыхфирт Мукара», т. е. «сын силы», «Силыч Мукара», который, по сказанию, «был князем скал». «Это название,— писал М. Халанский,— напоминает нашего Святогора» — и отмечал при этом «возможное влияние на него кавказских сказаний о горных великанах» [81].

В то время исследователю не были известны многие другие сказания о кавказских великанах, которыми мы располагаем теперь. Все они, на наш взгляд, вполне подтверждают интересный вывод русского ученого о том, что в кавказском великано-

[79] *М. Халанский.* Указ. соч., стр. 183—184.
[80] ССКГ, вып. VII, 1874, стр. 1—4.
[81] *М. Халанский.* Указ. соч., стр. 186.

богатырском эпосе образ «старших богатырей» действительно «очерчен весьма ясно».

Очень интересно и замечательное чеченское сказание «Гезама Али и Толам-Аго». Оно недавно записано в Чечено-Ингушетии у Ихвана Ибрагимова фольклористом А. Мальсаговым [82].

Действующие лица этого сказания изображены великанами и в этом отношении не отличаются от их кавказских собратьев. Однако здесь эти образы получают новое содержание, проникаясь идеями высокого гуманизма и народной морали, пронизывающими все повествование. О Гезама Али, т. е. сыне Гезамы, говорится, что он был хорошим пастухом-хозяином, который в поисках пастбища отправился со своими овцами в дальние горы. О Толам-Аго (здесь это просто двойное имя) сказано, что это «был среди нартов именитый нарт», который наводил ужас на окружающих. Если облик Гезама Али рисуется в обыкновенном виде человека-богатыря, то Толам-Аго изображен как исполин: «На коне величиной с гору, сам величиной с половину горы».

В отличие от мирного занятия пастуха Али, Толам-Аго выступает в роли захватчика. Он отправляется к Гезама Али с намерением пленить его и отобрать отары овец.

Первое столкновение богатырей выходит за пределы обычной эпической борьбы и по существу сводится к психологической схватке. При появлении Толам-Аго, «величиной с полгоры», хозяин не выпроваживает незваного гостя. Более того, вопреки установленному на Кавказе обычаю, по которому первым должен «отдать салам» гость, а не хозяин, Гезама Али внезапно первым гостеприимно приветствует неизвестного пришельца. Этим он фактически обескураживает его, что и подчеркивается в сказании, когда говорится, что после неожиданного дружелюбного приветствия «робость закралась в сердце Толам-Аго». Физическая проба сил между богатырями фактически начинается с момента трапезы-угощения: «Не успел Толам-Аго съесть и половину барана, как Гезама Али съел целого барана. Не успел Толам-Аго выпить и одной чашки навара, как Гезама Али опорожнил весь котел». После всего этого Толам-Аго вернулся домой ни с чем. Через четыре года он отправляет к пастуху 63 нартов, которые должны пригнать овец и пленить их хозяина. Когда 63 нарта пришли к Гезама Али, он сказал им: «Сам я не пойду, а овец забирайте». Они взяли овец и ушли. В ответ на это мирный пастух, вернувшись в свой отчий дом без овец, принялся за изготовление лука и 63 стрел. С этим он и отправился к нартам. Появление богатыря рисуется в подлинно эпических красках: «Что это за огни горят?» — «Это от копыт коня Гезама Али, бьющихся о гору».— «А что это за туман стелется?»

---

[82] Впервые опубликовано на чеченском языке в газ. «Ленинский путь» («Ленннан некъ»), 24 мая 1967 г.

— «Это пар из ноздрей коня Гезама Али». Запросто расправившись с 63 нартами и взяв своих овец, герой возвратился домой. Спустя некоторое время Гезама Али просит у отца разрешения навестить «друга» и отправляется к Толам-Аго, и на этот раз бросает ему вызов к битве. «Как же я буду с тобой драться, когда я величиной с полгоры и тебе не поднять меня?» — говорит Толам-Аго своему «супротивнику». В данном случае противник идеального героя преувеличен до гигантских размеров для того, чтобы резче подчеркнуть богатырскую доблесть Гезама Али, имеющего обыкновенный вид. (Здесь мы имеем мотив Давида и Голиафа и, кроме того, пример гиперболизма «от противного».) Сама схватка изображается в сказании по всем правилам традиционного эпического боя:

«Гезама Али приподнял Толам-Аго и по голень вогнал его в землю; Толам-Аго приподнял Гезама Али и тоже по голень вогнал в землю. Схватил Али Толама и вогнал его в землю по самую грудь».

Традиционность богатырской битвы подтверждается многими примерами из кавказского богатырского эпоса. Так, в одной из дагестанских сказок могучий великан говорит герою Ахмату: «У тебя к еде большие способности, но на что ты еще способен?» На это Ахмат говорит великану:

— У меня есть и другие способности, давай биться!

Тогда великан хватает Ахмата и, крикнув:

— Солнце — мое! — бьет его об землю. Ахмат до колен входит в нее.

Потом Ахмат хватает великана и, крикнув:

— Аллах — мой! — по пояс вбивает его в землю.

Великан поднимается и снова, схватив Ахмата и крикнув:

— Солнце — мое! [83] — бьет об землю и с трудом втыкает его по пояс.

Выбравшийся Ахмат кричит:

— Аллах — мой! — и бьет великана о землю с такой силой, что тот входит в нее по горло.

Ахмат отрубает ему голову и, забрав баранов и голову великана, уходит к своему кунаку» [84].

Но в чеченском сказании герой не отрубает голову врага, как это бывает по традиционному эпическому стандарту. Бога-

---

[83] Подобное обращение великана-богатыря во время битвы к небу, солнцу, земле можно расценивать как атрибут древней астральной религии и солярного культа, отражение чего довольно часто встречается в памятниках материальной культуры народов Дагестана и Чечено-Ингушетии. Астральная религия культивировалась в древней Албании, в состав которой, по имеющимся историческим данным, входила и часть территории нынешнего Дагестана (см.: *К. В. Тревер.* Очерки по истории и культуре Кавказской Албании. М.— Л., 1959).

[84] Рукоп. фонд ДАГНИИЯЛ, ф. д. 92, стр. 227—231; сказка эта из репертуара известного дагестанского сказителя Аяу Акавова, который слышал ее в 1915 г., запись этой сказки произведена у него в июле 1934 г.

тырский поединок завершается торжеством нравственной силы народного героя, который окончательно повергает врага тем, что заставляет совершить полезную для народа работу, как раз посильную такому исполину, как Толам-Аго. Гезама Али приказывает ему натаскать издалека «три больших кургана земли, разровнять их и вспахать землю». Таково содержание и образы этого замечательного героического сказания чеченцев.

В анализируемом сказании мы имеем наглядный пример художественного воплощения глубокой мысли народа. Как продуманы и завершены здесь эпические образы! Для яркости их изображения используется поэтическая гипербола. Преувеличение одного из персонажей до размеров с «половину горы» определяет замысел эпического рассказа. А состоит он в идеализации народного героя, каким предстает могучий и смелый пастух Али. Преимущества героя раскрываются, с одной стороны, с помощью преувеличения, с другой — художественного контраста. Однако контрастная гипербола применяется только к изображению врага, который рисуется в гигантском виде (величиной «с полгоры»). Пастух же Али выглядит обычным человеком. Могущество героя подчеркивается не преувеличенными его размерами. Оно состоит не только в физической силе, но в силе его духа и разума. Все это как раз и обеспечивает торжество народного идеала, которым венчается сказание.

Приближение образов великанов к богатырям героического склада можно наблюдать и в нартских сказаниях абхазцев, где два пласта кавказского эпоса — великано-богатырский и героический — представлены в своеобразном художественном единстве. В абхазском нартском эпосе заметны значительные совпадения с однотипными богатырскими сказаниями о великанах у вайнахов, осетин, адыгов и сказками дагестанских народов. Здесь есть и мифические многоголовые чудовища типа авестийских дэвов с явными элементами древнего каннибализма. Одно из чудовищ, например, настолько могущественно, что «проглатывает Сасрыкву с конем, другое — поглощает кипящий отвар с мясом ста быков»[85]. Здесь также постоянен и рельефен образ великана-богатыря, наделенного громадной физической силой,— великана-пастуха, который, наподобие многих кавказских великанов «кончиком палки выбросил в пропасть какой-то обглоданный череп с помещавшейся в нем целой армией людей, которым череп показался пещерой...»[86].

Любопытно, что великанов-богатырей в абхазских сказаниях окружает почти тот же специфический для великано-богатырского эпоса чеченцев, ингушей, дагестанцев и других кавказских народов сюжетный комплекс мотивов, эпизодов и деталей.

---

[85] *Ш. Д. Инал-Ипа.* «Нартский эпос абхазцев».— В сб. «Нартский эпос», Орджоникидзе, 1957, стр. 107.

[86] Там же.

В нартских сказаниях абхазцев переход от богатырства великанов к эпическим героям-нартам общекавказского характера наглядно прослеживается на образе Сасрыквы. Сасрыква — это и великан-пастух, и нартский герой, с присущими героическими чертами. Как великан-богатырь чечено-ингушских сказаний и дагестанских сказок, абхазский Сасрыква непробудно спит семь суток (в дагестанской сказке Черный нарт, как ляжет, неделю спит). Как и все великаны-богатыри, он легко перепрыгивает верхом на лошади через нартский дом, держа под мышкой корову (также держит за хвост корову и перепрыгивает с ней один из великанов в ингушских сказаниях). Подобно великану-богатырю многих кавказских сказаний и сказок, Сасрыква встречает «наполовину высохшего пахаря», накрывшего его вместе с конем глыбой земли, поднятой пахарем (в чечено-ингушских сказаниях и дагестанских сказках герой попадает в карман исполина). Сасрыква, так же, как это делают великаны, «отправляется в одиночку в далекий и опасный путь с единственной целью: выяснить, есть ли где-нибудь на свете герой более могущественный, чем он, и померяться с ним силами» [87].

И вместе с этими великано-богатырскими чертами Сасрыква имеет уже общенартскую эпическую биографию, которой обычно у великанов нет.

Итак, в качестве древнего исходного начала общекавказского героического эпоса мы признаем сказания о великанах, образы которых расцениваются нами как весьма архаическая типовая категория, во многом определяющая сущность эпических образований. Пристальное изучение архаических образов богатырей проливает свет как на природу эпических героев более позднего периода развития эпоса (когда он сформировался в эпопею), так и на процессы становления эпического жанра у народов Кавказа вообще.

Сравнительное изучение этих образов у чеченцев и ингушей, дагестанцев, осетин, кабардинцев, балкарцев, карачаевцев, абхазцев, сванов и т. д. приводит к убеждению в значительном сходстве их у всех кавказских народов. Степени соприкосновения образов великанов-богатырей настолько поразительны, что нужно говорить не о случайных совпадениях, а чуть ли не о версиях древнего богатырского цикла. При этом совпадение прослеживается не только в образах, но и в сюжетных комплексах мотивов, эпизодов, деталей, окружающих великанов-богатырей.

Сказания и сказки о великанах-богатырях на Кавказе настолько распространены, образы великанов настолько разнооб-

---

[87] *Ш. Д. Инал-Ипа.* Указ. соч., стр. 100.

разны, что это обстоятельство, по-видимому, привело в свое время крупных русских ученых М. Халанского [88] и В. Миллера [89] к мысли о том, что великаны из кавказских сказаний повлияли на былинных великанов и великанш.

Образы великанов-богатырей в основном фигурируют в сказаниях двух видов.

В первом случае богатыри действуют как единственные, вполне самостоятельные персонажи единообразного сюжета. Хотя эти образы и различаются в зависимости от степени их могущества и проявления других «богатырских качеств», в сказаниях такого рода их героические функции еще весьма ограничены. По характеру своей деятельности и самой художественной природе богатырские образы определены здесь в статическом плане. Это богатыри внутренней силы, богатыри-силачи, которые не совершают активных действий, соответствующих подвигам героических личностей в эпосе. Сказания моносюжетного плана почти исключают конфликтную ситуацию героико-эпического характера. Здесь обычно статическим образам соответствует и относительно «бесконфликтный» сюжет, в котором героическое действо еще слабо выражено.

Однако, несмотря на то, что великаны-богатыри принадлежат к «статическому типу», не являясь эпическими героями в полном значении этого слова, в действительности это наиболее древние их прототипы. В деятельности великанов-богатырей, которые больше только упражняются в своей силе, съедают неимоверное количество пищи, совершают огромную работу, будучи в роли пастухов, пахарей или рыболовов, определяются многие эстетические функции будущих эпических героев. В сказаниях о великанах-богатырях выявляются и постепенно накапливаются такие черты богатырства, которые в состоянии полисюжетного развития эпоса приобретают новое качество. В этой связи, на наш взгляд, и определяется генетическая проблема качественного перехода «статического» богатырства к «динамической» героике, т. е. к героическому проявлению этого богатырства. Эта проблема может быть сформулирована и как проблема конфликта, противопоставления одних эпических образов другим, одних сюжетных ситуаций и мотивов — другим.

В данном разделе книги мы старались на материале вайнахского и кавказского фольклора вообще сформулировать определенную концепцию. Сущность ее состоит в признании у многих кавказских народов древней великано-богатырской эпической традиции. На ее основе, на наш взгляд, и развивался героический нартский эпос. Традиция эта сказалась на формировании эпических образов, в процессе их сложного художественного взаимодействия и обогащения.

---

[88] *М. Халанский.* Указ. соч., стр. 35.
[89] *В. Миллер.* Кавказско-русские параллели, стр. 166.

Нартские герои кавказского эпоса во многом унаследовали черты и свойства древних кавказских титанов. Образы мифических исполинов, олицетворяющих грубую физическую силу, в процессе их эволюции проникались новым содержанием. Если древние титаны характеризуются чертами грубого примитивного существования, то о богатырях типа вампалов — пахарях, рыболовах и т. п.— этого нельзя сказать. Не случайно поэтому с ними связано и нравственно-философское осмысление эпической темы, на что мы уже обращали внимание.

Формирование богатырских образов в эпическом направлении происходит не только за счет их героизации. Наличие у эпических героев «интеллектуальных данных», отсутствующих у великанов, является основным критерием их качественного преобразования. Рационализация богатырства осуществляется уже на более высоком уровне развития народной эстетической мысли. Естественно, что само складывание героических характеров в нартской эпопее происходило в определенных исторических, этнических, идейно-эстетических условиях, в которых бытовал героический эпос на Кавказе и которые, безусловно, надо учитывать.

Глава III

ГЕРОИЧЕСКИЕ СКАЗАНИЯ ЧЕЧЕНЦЕВ И ИНГУШЕЙ

Героические сказания составляют значительную часть эпических произведений вайнахов (вторую и третью «эпические группы» по принятой нами классификации), которые отличаются некоторыми своими особенностями со стороны их идейно-тематической и жанровой характеристики. Героический эпос вайнахов не совсем однороден по идейно-тематической структуре. В нем довольно четко определяются два вида сказаний.

Первый вид — нарт-орстхойские сказания с типичными образами и сюжетами.

Второй вид — сказания и предания о местных героях, относящиеся к более позднему, историческому эпосу. Повествование в них развивается на основе общекавказской и общевайнахской героических традиций, однако не всегда в прямой связи с нарт-орстхойским идейно-эстетическим комплексом.

И в первом и во втором видах указанных прозаических произведений преобладает героическая тематика, которая в каждом случае имеет специфическое направление. Постараемся рассмотреть эти сказания в процессе их жанрового развития и формирования в условиях общекавказского героического нартского эпоса и их вайнахской специфики.

По сравнению с древними богатырскими циклами о великанах-богатырях героические сказания представляют более позднюю ступень развития эпоса. Об этом говорит многое, и в первую очередь историческое обоснование сюжетных мотивов и образов. Героические сказания тесно соприкасаются с жизнью и бытом вайнахского народа, с его обычаями, обрядами, мировоззрением и этикой. Как правило, героические сказания приурочены к памятникам материальной культуры и локализованы этнографически и географически. Легендарные образы богатырей в вайнахском эпосе зачастую соотносятся с реальными историческими лицами. Это обстоятельство говорит о вживании эпоса в народную жизнь, о том, что героическая тема принимает здесь почти реально-бытовой характер, проникаясь исторической конкретностью.

О более позднем времени (сравнительно с древними богатырскими циклами) формирования героических сказаний сви-

детельствуют и характер разработки эпической тематики, и художественное оформление эпических образов, отличающихся большей художественно-эстетической завершенностью, усиленной героической активностью. Подобным сказаниям присуща иная «эпическая ситуация», в которой отношения между героями приобретают бóльшую остроту и несколько иной смысл, нежели в сказаниях о великанах. Обычные столкновения и борьба богатырей, состязающихся в силе и могуществе, перерастают здесь в эпический конфликт, в основе которого зачастую заключается историческое, социальное и философско-этическое содержание. Увеличивается эпическая активность героя, выступающего представителем родового коллектива, обусловливающего героическое поведение эпического персонажа, отвага и мужество которого теперь довольно часто получают характер заступничества.

Надо сказать, что, несмотря на большую архаичность сказаний первой группы (о великанах-богатырях), более поздний вид сказаний — героических (второй, третьей групп) — не только не вытеснил прежний, но усвоил из него многие древние образы и мотивы. Богатырский цикл на более поздней стадии его бытования в период формирования героических форм эпоса, с одной стороны, подвергался процессу сюжетной дифференциации и соответственной героико-эпической систематизации, с другой — сохранился в своем первоначальном архаическом виде.

Мы отмечали уже, что героические сказания вайнахов, несмотря на традиционную общекавказскую типологию, имеют и свою специфику. Последняя в известной степени проявляется даже в условиях вайнахского внутриплеменного разграничения героических сказаний у чеченцев и ингушей.

Более подробный анализ героических сказаний чеченцев и ингушей мы начнем с нарт-орстхойского эпоса.

НАРТ-ОРСТХОЙСКИЕ СКАЗАНИЯ

Уже первые исследователи, записавшие и анализировавшие героические сказания чеченцев и ингушей, стремились объяснить, чтó собой представляет нарт-орстохойский эпос, кто его герои, каковы их отношения между собой и соотношение с нартскими героями в условиях общекавказской Нартиады.

Относительно мнения о нарт-орстхойцах и нартах существовало несколько противоречивых взглядов, в особенности определившихся у Ч. Ахриева и Б. Далгата.

Ч. Ахриев в 1870 г. в предисловии к своей первой публикации вайнахского героического эпоса — «Несколько слов о героях в ингушевских сказаниях» — писал: «Во всех ингушевских сказках и песнях героями являются нярты (нарты) и орхустойцы с противоположными характерами. Первых изображают как людей в высшей степени добрых и нравственных, а потому

не удивительно, что слово «нярт» сделалось между ингушами нарицательным именем. Ингуш, желая выразить посильнее похвалу кому-либо, говорит так: «нярт воI санна ва из», т. е. он молодец, как сын нарта [1].

В объяснении Ч. Ахриевым сущности понятий «нярты» и «орхустойцы», первые «в памяти народа... являются рыцарями, защитниками слабых, и вот почему они ведут беспрерывную борьбу с орхустойцами, являющимися в народных сказаниях как люди злые, коварные, завистливые...

... По какому-то странному обстоятельству местом действий орхустойцев, как и нярtов, служит Галгаевское ущелье, между тем постоянное жительство этих героев, как уверяет народное сказание, есть Осетия, именно Санаби... Число нярtов, как в сказках, так и в песнях, не определено, но орхустойцев считается 60 человек, и все они одного происхождения» [2]. По характеристике Ч. Ахриева «нярты верили в бога и поклонялись ему»; «орхустойцы» хотя и верили, но всегда вели борьбу с богом. В наказание за это бог постоянно противодействовал их желаниям и предприятиям. «Если, бывало, орхустойцы посеют хлеб, то на пашне их вырастала одна чистая трава; если орхустойцы варили себе мясо дичи (они старались питаться одним мясом после неудач в посеве хлеба), то оно в самом котле превращалось в вонючий труп. Тогда они, видя, что борьба их не равносильна, решились на отчаянную смерть: они расплавили красную медь и выпили ее...

...Что касается до нярtов,— пишет Ч. Ахриев,— то они, после погибели орхустойцев долго существовали, и многие ингуши производят свои фамилии от них. Один старик уверял меня, что род его происходит от нярtов, и насчитал мне 20 колен» [3].

Недостаточно полная и ясная характеристика нарт-орстхойцев со стороны Ч. Ахриева в свое время ввела в заблуждение В. Миллера, который на основании его высказываний ошибочно отождествил так называемых орхустойцев с балкарскими эмегенами и осетинскими ойгутами [4].

Б. Далгат, глубоко вникнув в существо этого вопроса, в своих выводах по поводу вайнахского эпоса, сформулированных в работе «Страничка из северокавказского богатырского эпоса», убедительно показал, что великаны — эмегены, ойгуты и орстхойцы — образы не только не однородные, но и разнохарактерные по своей художественной сути. По этому поводу он писал: «Эмегены — великаны огромной физической силы и гигантского роста; они отличаются глупостью, и, по некоторым

---

[1] Известно, что у тех народов, где бытует нартский эпос, слово «нарт», распространенное по всему Северному Кавказу, Дагестану (исключая южные районы) и Абхазии, всюду употребляется в значении герой.
[2] ССКГ, вып. IV, 1870, стр. 1—2.
[3] Там же, стр. 3.
[4] *В. Миллер.* Кавказо-русские параллели.— ЭО, М., 1891, № 3, стр. 169.

сказаниям, у них много было голов и один глаз во лбу; они ели человеческое мясо, за что нарты их ненавидели и побеждали их хитростью. То же почти определение великанов мы находим у кабардинцев и у осетин» [5].

Ставя вопрос о том, можно ли отнести такую характеристику к орстхойцам, Б. Далгат категорически отвечает «нет». По его утверждению, великанам-эмегенам, ойгутам в вайнахском эпосе соответствуют вампалы и гарбаши. Относительно того, кто же такие нарты и орстхойцы ингушей и чеченцев, ученый прежде всего констатирует следующее: ингушские и чеченские сказания наряду с нартами называют орстхойцев, или нарт-орстхойцев. Ч. Ахриев [6] и сказитель Ганыж, по сведениям, полученным от него Б. Далгатом [7], различают нартов и орстхойцев. Сказитель же Газбык нартов и орстхойцев не разделяет и даже называет их общим именем «нарт-орстхои» [8]. По данным Ч. Ахриева и утверждению сказителя Газбыка, постоянным местом жительства нартов и орстхоев было горное ущелье Саниба, в котором, по народным преданиям, некогда жили ингуши [9].

По данным другого сказителя, Ганыжа, нарты и орстхои во времена Моисея жили на плоскости примерно там, где находится Назрань. Б. Далгат на основании этого пишет: «Если это так и если это не есть позднейший перенос места жительства нартов вместе с переселением самих ингушей на плоскость, то это говорит много в пользу того, что нартский эпос развился на плоскости, а занесен и сохранился в горах» [10].

По сказаниям, все орстхои вели бродячий образ жизни, были людьми сильными, жаждущими борьбы, они были злыми и коварными. Один из орстхоев будто бы даже соблазнил Мать вод — Химиханана [11]. Сказитель Газбык (не разделявший нарт-орстхоев) говорил, что все орстхои грабили и обижали народ и помогали «только своим орстхоям». Сказитель Ганыж (разделявший нартов и орстхоев) уверял, что орстхои были храбрее нартов. Орстхои умерли, выпив расплавленную медь. Нарты были людьми богоугодными и благочестивыми. Жили они в селении Яндырка около Назрани. Нарты сами стали просить у бога смерти. И нарты, и орстхои погибли у Татар-Тупа (у нынешней станции Эльхотово) [12].

В плоскостной Чечне и Ичкерии, по сведениям У. Лаудаева, различие нартов от орстхоев исчезает вовсе, и там о

---

[5] ЭО, М., 1901, № 1, стр. 80.
[6] ССКГ, вып. IV, 1870, стр. 1.
[7] ЭО, М., 1901, № 1, стр. 80.
[8] Там же.
[9] Там же, стр. 79.
[10] Там же.
[11] Там же, стр. 42.
[12] Там же, стр. 41.

нартах говорится примерно то же, что об орстхойцах у ингушей. Лаудаев сообщает, что нарты в представлении чеченцев — это «керестан-исполины, они везде являются угнетателями народа» [13].

Б. Далгат, проанализировав толкования сказителей о нартах и нарт-орстхоях, данные самих сказаний ингушей и чеченцев, сопоставив вайнахский эпос с северокавказской Нартиадой, приходит к выводу о тождестве орстхойцев с нартами других народов Кавказа. Орстхойцы, утверждает он, есть копия с нартов кабардинцев, осетин и балкарцев. Основные черты этих героев у северо-кавказских народов одни и те же [14]. Устанавливая генетические аналогии нарт-орстхойского эпоса с нартским, Б. Далгат вместе с тем обращает внимание на специфику первого. В этом смысле он называет два типа героев нарт-орстхойского эпоса. Во-первых, нарт-орстхойцев, справедливо подчеркивая при этом, что собственно чеченцы не всегда отличают нартов от эрхустойцев, называя «63 нартов» то нарт-эрхустойцами, то просто нартами [15]. Во-вторых, тип «чеченских (в смысле вайнахских.— *У. Д.*) нартов» [16], имея в виду «сильных мирных обитателей, на которых нападали орстхойцы». Это Колай Кант, Охкыр Кант, Барким Кант, Горжай, Ахмед-благодетель и др.

Б. Далгат особо подчеркивает местную принадлежность «сильных мирных обитателей», указывая, например, на то, что «Колай Кант был галгаевец, ингуш; тоже и Охкыр» [17]. Автор называет их «героями народными», так как их общая характеристика в представлении народа весьма положительная. Эти, по его словам, «сильные мирные обитатели» были людьми добрыми, вместе с тем они были весьма сильны, защищали слабых и всегда вели упорную борьбу с орстхойцами, которые постоянно на них нападали [18].

Наблюдения и выводы Б. Далгата, относящиеся к характеристике чечено-ингушских эпических героев, их разделение на нарт-орстхойцев, сходных с нартами кавказского эпоса, и положительных «героев народных» (иногда именуемых и «нартами» в значении, синонимичном понятию «герои») нашли полное подтверждение и в последующих записях сказаний, и в работах других исследователей. Об этом, например, смотри у Д. Мальсагова, Х. Ошаева, А. Мальсагова, которые «сильных мирных обитателей» или «чеченских нартов» (по терминологии Б. Далгата) назвали «местными героями», которые по характеру

---

[13] ССКГ, вып. VI, 1872, стр. 44.
[14] ЭО, М., 1901, № 1, стр. 81.
[15] Там же, стр. 42.
[16] Там же, стр. 82.
[17] Там же, стр. 37.
[18] Там же, стр. 82.

своей эпической деятельности противостоят нарт-орстхойцам [19].

Художественный облик и тех и других героев еще более восполняется в новых записях сказаний ингушей и чеченцев, осуществленных в наше время Д. Мальсаговым, А. Мальсаговым, И. Дахкильговым, С. Эльмурзаевым, материалы которых представляют значительный интерес.

Общую характеристику героев нарт-орстхойского эпоса по принципу их различия и сходства можно представить в виде схемы, которую мы приводим ниже. Предлагаемый вниманию читателя перечень основных черт и свойств эпических персонажей нарт-орстхойских сказаний служит лишь для лучшей ориентации в довольно сложном и запутанном вопросе их идейно-эстетической оценки. Вполне понятно, что он не может подменить анализа образов из самих сказаний.

Основные черты и свойства местных героев и нарт-орстхойцев в эпосе чеченцев и ингушей

Местные герои, или герои народные	*Нарты, или нарт-орстхойцы*
1. Имеют имена собственные: Колай Кант, Охкыр Кант, Баркимхой Кант, Пхагал Бяри, Ахмед, Эшк, Наур, Гожак и др.	Имеют постоянные имена собственные, в числе которых общенартские: Села Сата, Сеска Солса, Ачамза, Хамчи, Патарз и др.
2. Число их не определено.	Число нарт-орстхойцев обычно определяется 60—63.
3. В народном восприятии идеализированы как положительные герои.	В народном представлении преимущественно воспринимаются отрицательно, как угнетатели (грабители и насильники).
4. Наделены эпико-героическими чертами: силой, мужеством, кроме того, благородством, добродетелью и другими качествами нравственного порядка.	Наделены эпико-героическими чертами, преимущественно силой и мужеством, восхваляемыми в нартском эпосе.
5. Воспринимаются «местными жителями». Всегда живут в башнях.	Воспринимаются, в большинстве случаев, пришельцами Живут в башнях.

[19] *Д. Д. Мальсагов, Х. Д. Ошаев.* Устное поэтическое творчество чечено-ингушского народа.— «Очерк истории чечено-ингушской литературы». Грозный, 1963, стр. 22—24; *Д. Мальсагов.* Устное творчество чечено-ингушского народа. Рукопись Гос. архива Чечено-Ингушской АССР, оп. 3, п. 61; *А. Мальсагов.* Нарт-орстхойский эпос вайнахов. Грозный, 1970.

6. Повсеместно признаются родоначальниками родов и фамилий.	В некоторых случаях тоже считаются родоначальниками родов и фамилий (в особенности Сеска Солса).
7. Намечается их социальная характеристика.	Социальная характеристика их выражена слабо.
8. Соотнесены с определенным общественным устройством вайнахов (родовым бытом, родовыми отношениями).	Соотнесены с определенным общественным устройством вайнахов, преимущественно с эпохой разложения родового строя, периодом военной демократии.
9. Не имеют характерной нартской организации по типу «нартского общества».	Имеют нарт-орстхойское общество, типа общекавказского у нартов.
10. Занимаются мирным трудом, они пастухи и земледельцы; на нарт-орстохойцев не нападают.	Основным занятием являются походы за добычей, разбой. Постоянно нападают на «местных героев».
11. Сильны, могучи, мужественны, храбры, умны, обладают воинской доблестью.	Сильны и могучи, наделены воинской доблестью, хитры, храбры и очень воинственны.
12. Выступают защитниками родной земли, стоят на богатырской заставе.	Лишены патриотических черт, стоят на заставе только в редких случаях, когда имеет место побратимство (Соска Солсы) с местными героями.
13. С богами не борются, напротив — люди богоугодные.	Богам не подчиняются, ведут с ними борьбу.
14. Обрисованы в героико-эпическом плане, не совсем тождественном общенартской героике.	Обрисованы в героико-эпическом плане, тождественном общенартской героике.
15. По одной версии, жили в районе горного Галгаевского ущелья; по другой — на плоскости в сел. Яндырском (по ингушским сказаниям); в Аргунском ущелье и на плоскости в Энгеное, Герменчуге и районе Ножай-Юрта (по чеченским).	По одной версии, жили в горном ущелье Саниба в Осетии, по другой — на плоскости в селении Назрань (по ингушским сказаниям); на территории Нашхоя, по реке Яссе в Ялхой-Мохке и других местах (по чеченским).
16. Место их действия — район Ассинского ущелья (по ингушским сказаниям).	Место их действия то же самое, т. е. район Ассинского ущелья (по ингушским сказаниям); по чеченским — Аргунское ущелье, Шатой, Энгеной, Герменчуг и др.

17. По ингушским и чеченским вариантам, перемешались с народом, явившись в большинстве своем родоначальниками родов.	Погибли в Татар-Тупе (по ингушским вариантам), выпив расплавленную медь; то же и по чеченским, погибли в Герменчуге, Энгеное.
18. Эти герои имеют непосредственное отношение к пещерам и камням, например, Камни Колая, пещера Наура, жилище Гожак-нарта и др. т. е. к местной топонимике.	Приурочение нарт-орстхойцев к местности тоже весьма характерно. Известны, например, Ачамза-курган возле сел. Экажево, пещера Соска Солсы возле хребта Цай-лам, Святилище Соска Солсы в Галгаевском обществе.
19. Местные герои воспринимаются как герои реальные. Коэффициент фантастического в их обрисовке относительно незначителен.	Воспринимаются в эпико-исторической интерпретации как определенный народ, существовавший в далеком прошлом. Коэффициент фантастического в обрисовке нарт-орстхойцев довольно значителен.

Следует сказать, что существующая поляризация эпических героев в сказаниях чеченцев и ингушей не всегда выражена так явственно. Как мы увидим далее, нарт-орстхойцы выступают иногда в положительной роли. Так, например, нарт-орстхоец Сеска Солса не всегда воспринимается чужаком. Иногда нарт-орстхойцы и обожествляются, попадая в языческие молитвы[20]. То же можно сказать и о дочери всемогущего бога Селы — Села Сате, которая имеет божественный облик. Своим, а не чужим считается нарт-орстхоец Чопа Борган, фигурирующий в сказаниях с сугубо местной тематикой. Более того, народная характеристика этого образа не совпадает с отрицательной оценкой нарт-орстхойских героев. А такой общенартский герой, как Кинды Шоа, признается в ингушских сказаниях коренным ингушом, жителем Ассинского ущелья. Противоречия подобного рода не составляют исключения.

Еще бóльшую сложность представляет вопрос об отношении нарт-орстхойцев эпических к орстхойцам (то же: арштхойцам, орхустойцам, орхстойцам, эрхустойцам[21]) этническим. На наш взгляд, в данном случае имеет место частичная идентификация эпических героев с реально существовавшим вайнахским племенем карабулаков, о котором в фольклоре сложено немало фантастических рассказов, легенд и преданий. Ч. Ахриев считал, что к историческим «преданиям ингуш отчасти должны быть отнесены сказания об орхустойцах». При этом он рассуждал о них

---

[20] См. текст языческой молитвы, приведенной на стр. 58 данной книги.
[21] ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 40.

как о народе: «Об этом народе мною сказано было несколько слов в III выпуске Сборника сведений о кавказских горцах»[22]. Таким образом, Ч. Ахриев фактически связывал эпических героев из «сказаний об орхустойцах», которые он записал и опубликовал как эпические произведения, с орхустойцами в их этническом понимании[23].

Не предрешая категорического ответа на вопрос об отношении нарт-орстхойцев (эпических) и орстхойцам, орштохойцам (этническим), рассмотрим о них некоторые предания.

Как уже говорилось ранее, по ингушским преданиям, от трех братьев Га, Нохчо, Арштхо произошел вайнахский народ.

В чеченских преданиях, тоже ведущих историю вайнахов от трех братьев-родоначальников — Ако, Шото и Га, имеем примерно то же. И здесь упоминается некий акинец Арштхо, который фигурирует как патроним арштхоев-карабулаков. В сказании «Об основании аула Оббоно», записанном Ч. Ахриевым, говорится, что «наши предки происходят от орхустойцев» и что они были славными героями и прославили себя между народами[24].

В сообщении С. Броневского, относящемся к 1810 г. о калабулаках, мы читаем следующее: «По преданиям, существующим между горскими народами, карабулаки в древние времена составляли сильное воинское колено, которое было уважаемо от соседей как за храбрые дела, так и за соблюдаемую в общежитии справедливость. Они были богаты скотом и от произведений земли достаточное получали пропитание. Оставалось им наслаждаться изобилием и покоем. Но возгордясь сими преимуществами, карабулаки попустились на обиды и насильства, возжигали повсюду вражду и, наконец, *обратили против себя всех соседей*[25], которые, ополчась на них, соединенными силами истребили сей буйственный народ до основания»[26].

По некоторым историческим сведениям, орстохои-карабулаки в период межродовых и межфамильных раздоров были наиболее воинственным и непокорным обществом, которое устрашало и подавляло слабые фамилии и роды, выселявшиеся с гор на плоскость. В те далекие времена орстхои-карабулаки активно участвовали в поимке пленников и продаже их в Дагестане, в селении Эндери, бывшем на Северном Кавказе центром работорговли.

Во многих преданиях достоверные сведения об орстхойцах как о народе смешаны с представлениями фантастическими.

---

[22] Там же, стр. 31.
[23] Напомним, что и сказитель Газбык называл Соска Солсу в числе «орштхоев» (в этническом смысле).
[24] ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 25—26.
[25] Курсив мой.— *У. Д.*
[26] «Новейшие географические и исторические известия о Кавказе», ч. 2. М., 1823, стр. 168.

Еще и поныне ингуши и чеченцы рассказывают были и небылицы о своих отношениях с орстхойцами в далекие времена. В одном из преданий анекдотического характера «Муцарг и галгай» тоже говорится об отношении орстхойцев с галгаями в прошлом:

«Жил да был некий орстхоевец по имени Муцарг. Из одного села он трижды умыкал для продажи одного галгая.

Каждый раз, уводя его, Муцарг говорил:

— Я, Муцарг, увожу тебя.

Когда в третий раз его уводили, галгай, говорят, спросил:

— Все орстхойцы имеют имена Муцарг или это ты — один и тот же — все уводишь меня?

— Да, это я, Муцарг, увожу тебя в третий раз,— сказал орстхоевец» [27].

Племенные столкновения в прошлом были не только между галгаями и орстхойцами, но и между орстхойцами и нохчоями (нохчо — самоназвание чеченцев). Старик Муслим Мамергов, чеченец, рассказал в 1958 г. И. Дахкильгову следующее чеченское предание:

«Некий орстхоевец по имени Нярtби [28] был суровым и воинственным человеком. Он притеснял нохчоев и издевался над ними, отбирая их земли. Один чеченец, говорят, рассердившись на Нярtби, воткнул ему кинжал в пах. Нярtби, придерживая рану одной рукой, другой вытащил свой меч из ножен и побежал за чеченцем. С разбегу он ударил его по голове мечом. Конец меча застрял в голове чеченца, весь же меч торчал наружу, свешиваясь назад. Убегающий в страхе человек не сразу почувствовал, что в голове его меч, он продолжал бежать... и тогда он был похож на удода. Видя это, орстхоевец Нярtби, говорят, остановился и принялся хохотать. Указывая на бегущего, он кричал: «Смотрите, смотрите, вон бежит удод»; так со смехом он и умер».

Во всех приведенных примерах некоторые орстохойцы представлены весьма воинственными людьми.

Учитывая довольно сложные и противоречивые внутриплеменные и межплеменные отношения, имевшие место на Северном Кавказе в отдаленные времена, вполне вероятно предположить, что исторические орстхои-карабулаки могли запечатлеться в памяти народа как люди суровые и мужественные. Возможно, что синхронные рассказы о набегах и грабежах сильного воинственного племени орстхоев-карабулаков в ретроспективном восприятии народа смешались с древними эпическими образами. Тогда-то в процессе эпизации орстхойцы могли внедриться в эпические сказания, превратившись в героическое бога-

---

[27] ИФ, т. II, стр. 176.

[28] Частица «би» часто добавляется к именам собственным, напр., Шовхалби и т. д.

тырское племя. Попав в эпос, орстхойские герои спаялись с более древними эпическими образами, преимущественно (но не исключительно) отрицательного содержания — разного рода пришельцами и завоевателями, олицетворенными в тех или иных эпических персонажах. Возможно, что в данной ситуации произошел своеобразный историко-поэтический симбиоз более древнего эпического типа с более поздним этнонимом.

Вполне возможно предположить, что вайнахи, «получив» нартов от других северокавказских народов, спаяли их со своими древними преданиями и сказаниями. Тогда пришлые герои, воссоединившись с воинственными этническими орстхойцами, и создали нарт-орстхойцев, т. е. образы героического склада, но отрицательного действия. Следовательно, орстхойцы, в качестве исторических прототипов, подверглись процессу эпической ассимиляции с более архаическими образами, восприняв их многие богатырские черты и свойства. В результате всего этого на древней общекавказской героической основе с более поздними привнесениями и сформировался нарт-орстхойский эпос.

Итак, возвращаясь к вопросу о специфически вайнахском сочетании в героическом эпосе слов и понятий «нарт» и «орстхой», мы склонны расценивать это как явление более позднего порядка. Присоединение к понятию «нарт» слова «орстхой», на наш взгляд, есть свидетельство местного осмысления и приспособления древней общенартской героической традиции к вайнахским условиям только определенного исторического периода. Сам термин «нарт-орстхоец» (наьрт-орштхой, наьрт-орстхой, наьрт-эрстхой, нарьт-аьртхой, наьрт-аьрашхой), встречаемый только в вайнахском эпосе, подлежал расшифровке со стороны некоторых ученых кавказоведов. В. И. Абаев объясняет этимологию слова «орстохой» от имени осетинского богатыря и родоначальника одной из нартских фамилий Ахсартага [29]. Сходное мнение разделяют и такие ученые, как Д. Мальсагов и Х. Ошаев [30]. Подобное объяснение представляется нам недостаточно доказанным, так как в данном случае между указанными понятиями нельзя уловить никакой семантической связи. Более убедительное, на наш взгляд, объяснение данного термина дает А. Мальсагов: «По всей вероятности, «орстхой — арштхой — аьрашхой» происходит от «аре» (равнина, плоскость), ш — показатель множественности, «тIа — послелог, «хо — словообразовательный суффикс. Таким образом, «орстхо — арштхо — аьрашхо» (житель равнины) в противоположность «лоамаро» (горец) [31].

---

[29] *В. И. Абаев.* Осетино-вейнахские лексические параллели.— ИЧИНИИЯЛ, т. I, вып. 2, Грозный, 1959, стр. 97.

[30] *Д. Д. Мальсагов, Х. Д. Ошаев.* Устно-поэтическое творчество чечено-ингушского народа, стр. 22.

[31] *А. О. Мальсагов.* О нарт-орстхойском эпосе ингушей и чеченцев.— Сб. «Сказание о нартах — эпос народов Кавказа». М., «Наука», 1969, стр. 275.

Темы нарт-орстхойского эпоса

Нарт-орстхойские сказания характеризуются богатством и многообразием своей тематики. В них, с одной стороны, представлен общенартский сюжетно-тематический комплекс, с другой — общевайнахский. Естественно, что общенартская сюжетика получает у вайнахов своеобразную идейно-эстетическую интерпретацию, и более того, в отдельных случаях наблюдается внутривайнахская (для чеченцев и ингушей) сюжетно-тематическая дифференциация. Имеют место и сюжеты «unicum». Однако, несмотря на тематическую поливалентность сказаний чеченцев и ингушей, на их художественное разнообразие, в них ясно намечаются общие сквозные темы, которые можно определить как доминирующие.

Такими доминирующими общевайнахскими темами следует признать следующие:

1. Тему набега, столкновений и состязаний (по принципу эпической антитезы) нарт-орстхойских героев с местными героями.
2. Тему богоборчества.
3. Тему благодати.
4. Тему гибели нартов.

Каждая из этих тем получает в эпосе свою художественную завершенность. Вместе с тем в нарт-орстхойском эпосе самостоятельные темы подверглись и специфической сюжетно-тематической систематизации, в основе которой лежат те нравственно-философские понятия и нормы, с позиций которых народ оценивает и трактует те или иные эпические события. В результате процесса художественной систематизации древние эпические темы и получили в сказаниях вайнахов известную идейно-эстетическую интеграцию.

Прежде чем мы рассмотрим главные темы нарт-орстхойского эпоса, отметим одно весьма любопытное обстоятельство. В числе перечисленных тем мы не найдем темы труда. Эта тема не составляет предмета внимания тех эпических рассказов о нарт-орстхойских героях, в которых традиционная типология образов сохраняется полностью и которые со временем еще не подверглись деформации.

Тема набега

Тема набега является одной из древнейших эпических тем. В вайнахской интерпретации и при наличии эпической антитезы местных героев с нарт-орстхойскими она приобретает историческую суть. Многие сюжеты и образы нарт-орстхойских сказаний в причудливых фантастических формах донесли до нас из глубины веков известный запас исторической информации. Тема борьбы и столкновений эпических героев отражает

общественные отношения тех отдаленных времен, когда на Северный Кавказ шли волны различных кочевых племен и народов, происходили межплеменные битвы и внутриплеменные столкновения.

Тема набега пронизывает многие сказания как об отдельных героях, так и группах героев (нарт-орстхойцев либо нартов). Нарт-орстхойцы — не хлебопашцы и не скотоводы, они постоянно охотятся либо совершают набеги. Во всех сказаниях эти эпические персонажи предстают сильными богатырями, гордыми и независимыми. В их отношениях наблюдается своеобразный коллективизм. Все свои дела они решают совместно на общественном сходе — пхегате. Всю добычу они тоже распределяют поровну. Не случайно поэтому так горюет нарт-орстхоец Урузман, когда только ему одному удалось убить зайца. «Напрасно я убил этого зайца! О, горе, что я убил его! Как разделю его между нами? Лучше бросить его на дороге!»[32] — восклицает он.

Тема набега от начала до конца пронизывает ингушское сказание «Соска Солса и Горжай», которое начинается следующими словами: «Давно это было. Сидели орхустойцы; между ними находился Соска Солса. Они рассуждали: «Есть ли такой край, где бы [они] не были и не грабили?» (Они посылают Батоко-Шертуко к одной вдове узнать: «может быть, она знает страну, в которой мы не были и не грабили?») [33].

В другом сказании, «Как погиб род нарт-орстхойцев», речь тоже идет о набеге: «Дурных поступков не гнушались нарт-орстхойцы, неблаговидных дел не пугались нарт-орстхойцы. Собрав свои шайки, они воевали с народами, насильничали и брали людей в плен; вот так они и жили»[34]. Ту же тему иллюстрируют и чеченские рассказы подобного рода, например, «Ялхой-мохкское сказание»[35], где речь идет о семи братьях-богатырях (нартах). Братья эти отличались большой силой и молодечеством. Но все их сильно боялись, так как они мужчин убивали, а женщин подвергали насилиям. Была у них единственная сестра-красавица, которая умерла. Братья выкопали могилу и похоронили сестру. Потом младший из них пошел на речку Гумс и отыскал каменный столб для памятника на могилу сестры. Столб был такой тяжелый, что восемь пар быков не могли бы стронуть его с места, но младший брат взвалил его себе на плечи, да один и принес на кладбище; потом он один сразу же воткнул столб в землю около могилы сестры. Стоит этот памятник и теперь, и на нем ясно видны пальцы богатыря.

---

[32] ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 33.
[33] Там же, стр. 38.
[34] Сб. «Радость сердца». Фрунзе, 1957, стр. 236 (на ингуш. яз.).
[35] *Н. Семенов.* Туземцы Северо-Восточного Кавказа. СПб., 1895, стр. 115.

Набег нарт-орстхойцев отражен и во многих других сказаниях, которые в дальнейшем станут предметом нашего внимания.

Тема богоборчества

Пожалуй, самыми характерными качествами всех нарт-орстхойцев вообще являются их гордость и непреклонность перед богами. Богоборчество у нарт-орстхойцев выражено особенно явственно. Во многих сказаниях говорится о том, что они вместе с Соска Солсой вели «против бога войну» [36].

Сказание «Гибель орстхойцев» так и начинается: «В горах был возвеличенный богом аул. Это был очень богатый аул. Ни один человек не осмеливался нападать на него оттого, что он был возвеличен богом. «Я не успокоюсь до тех пор, пока не возьму этот аул»,— сказал Солса сын Соски, он взял своих шестьдесят орстхойцев, пошел в поход и завоевал его» [37].

Нарт-орстхойцы довольно свободно обращаются и с могущественным богом грома и молнии Села, которому в Ингушетии посвящены многие святилища, например, Дик-Села, Хане-Села, Байни-Села, Морч-Села. В вышеприведенном сказании («Соска Солса и Горжай») Соска Солса даже поломал ребра могучему небожителю Селе, который оказался бессильным противостоять нарт-орстхойцам и защитить пастуха Горжая, ежегодно приносившего жертву всемогущему богу и всем его святым.

Сказание любопытно не только тем, что божество, попавшее в эпос, не вызывает священного трепета и предстает в сниженном, бурлескном виде. Здесь, кроме того, умаляется и сама идея божественной власти. Ведь нравственная концепция такого праведника и боголюбца, как Горжай, оказывается совершенно поверженной.

Тема богоборчества явственно звучит и в осетинских сказаниях, где нарты рисуются народом, не признающим никакой божественной власти. Там сказано: «За то, что нарты не признавали бога, он их стер с лица земли» [38].

Тема благодати

Тема благодати известна многим народам. Она имеет весьма древние истоки и обычно связана с божественным происхождением. «Божья благодать», как известно, определена в Евангелии, где она связана с Иисусом. Там сказано: «Благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа». Воздав благодарение, Иисус Христос накормил пятью хлебами пять тысяч человек [39]. Еще более древнее философско-этическое толкование

---

[36] Напр., в сказании «Соска Солса и Батыг Шертга».— ЭО, М., 1901, № 1, стр. 37.
[37] Архив Чечено-Ингушской АССР, ф. 586, т. 53, п. 29.
[38] «Осетинские народные сказания».— ССКГ, вып. V, 1871, стр. 33.
[39] Евангелие от Матфея, гл. XIV.

темы божественной благодати в эпическом контексте зафиксировано Фирдоуси в «Шах-Наме». Здесь царь древних персов, строитель Джемшид, долго пользовался божественной благодатью. Но это было до тех пор, пока он совершал благие дела: научил людей изготовлять оружие, ткать одежды, строить здания и корабли. И люди при этом в течение трехсот лет не знали смерти и повелевали дивами. Но вот гордость и надменность захватили Джемшида, и тогда божественная благодать оставила его и людей.

Мы не ставим себе цели указывать типологию подобного сюжета в фольклоре разных народов, отметим лишь, что он имеет место и в нартском эпосе кавказских народов. Так, например, в кабардинском сказании «Гибель Сосруко» говорится о том, что если вновь появится Сосруко, то погибнет земное изобилие [40]. В одном из южноосетинских нартских сказаний речь идет о том, как пришли к Сатане четыре гостя и хозяйка сделала им четыре тонкие лепешки. Лепешки были такими тонкими, что даже казались острыми. Гости подумали, что они не насытятся никогда. Стали они их есть, и оказалось, что больше одной с половиной лепешки им всем не одолеть [41]. В сказаниях чеченцев и ингушей тема благодати приобретает особый смысл и специфическую эпико-этическую интерпретацию. При этом сюжетное развитие указанной темы имеет весьма архаическую мотивировку.

Прежде чем высказать более определенное суждение, проанализируем основные сюжеты и образы вайнахских рассказов, в которых идет речь о благодати: «благодатном времени», «благодатной пище», «благодатном мясе» (бараньей ноге или маленьком ребрышке барана), «благодатном хлебе», «благодатной муке» и т. д. О божественной благодати говорится и в древнем вайнахском мифе о богине Матери вьюг, могущественной Дардза-нянильг. Это она владеет вечным неистощимым хлебом и бесконечно возобновляющейся бараньей ляжкой. Сколько бы ни съели хлеба и мяса, они сами собой восстанавливаются.

В нарт-орстхойском эпосе тема благодати впервые зафиксирована в таком архаическом сказании, как «Соска Солса и тазовая кость». Воскрешенный из кости «большой человек» говорит, что в его время у них был такой хлеб, «что с двумя хлебами люди могли путешествовать и кормиться четыре месяца».

В одном из ингушских сказаний, «Как нарт-орстхойцы сгинули со света», благодатное время рисуется следующим образом: «В то старое время, когда весь мир был благодатным, по всей вселенной не знали, что такое дуновение ветра. С неба

---

[40] СМОМПК, вып. XII, 1891, стр. 46.

[41] Архив Юго-Осетинского научно-исслед. ин-та, ф. 18, п. 117; цит. по кандидатской диссертации Н. Мамиевой «Проблема эволюции эпического образа».

свисала нитка, на конце которой висели лоскутки. Они никогда не шевелились. Да и могли ли они колыхаться, когда никогда не было ветра? Люди жили в полном довольствии и спокойствии. Все посеянное и хранимое, как и принесенное, было изобильным». В сказании подчеркивается, что так было до появления нарт-орстхойцев. «С появлением нарт-орстхойцев во вселенной задули ветры; уложенное на горных холмах зерно уносилось в пространство, скошенное сено не оставалось на земле. Посевы зерна стали давать плохие урожаи; овцы, коровы и лошади захирели. Все добытое трудом стало неблагодатным» [42].

Здесь же излагается и другой сюжет о том, как Сеска Солса вместе с тринадцатью товарищами оказался в гостях у старой вдовы — Жербабы [43]. Не зная, что гости ее нарт-орстхойцы, вдова принялась готовить им пищу: «В медный наперсток взяла она муку и отломила кусочек бараньего ребрышка. «Эй, чем ты занимаешься? — спросил удивленный Сеска Солса. Кто же насытится такой пищей? — «Э, мальчик, увидишь, еще и останется! Ведь эти мука и мясо с того благодатного времени, когда не было Сеска Солсы и его орхустойцев. Кто не видел их, да не увидит! — добавила она.— С их появлением страна наша оскудела, труд перестал быть благодатным, земля не родит, скот захирел». Услышав это, пораженный Сеска Солса не смог даже двинуться с места. «Что такое с тобой?,— спросила его Жербаба.— Ты потерял цвет лица, оно стало как воск! Не ты ли Сеска Солса? Кто не видел его, да не увидит» — «Я и есть Сеска Солса»,— ответил он Жербабе и ушел со своими товарищами не только из того села, но и из того края».

В другом сказании «Сеска Солса и Жербаба» [44], где разворачивается тот же сюжет, нарт-орстхойский герой и его 60 товарищей после увещеваний старухи «остались с разбитыми сердцами».

Аналогичные сказания с тем же значением встречаются в разных вариантах и у чеченцев. В одном из них рассказывается:

«Жила в Ичкерии сирая вдова, лишившаяся двух сыновей, убитых нартами. Сидя в землянке своей, старуха вспоминала о своем несчастье и горько плакала. Стенания ее были прерваны раздавшимся во дворе шумом. Выйдя из землянки, она к ужасу своему увидела семерых нартов и готова была бежать, когда один из них задержал ее и попросил накормить их... Вложив в маленький котелок ребрышко сушеной баранины, она повесила его на огонь и, взяв горсть муки, замесила лепешку. Нарты забавлялись над таким легоньким обедом, ибо

---

[42] Альманах «Утро гор», Грозный, 1965, № 1.
[43] «Жербаба» от: «жер» — вдова, баба (старая) (ингуш. яз.).
[44] Сб. «Радость сердца». Фрунзе, 1957, стр. 235 (на ингуш. яз.).

каждый из них съедал по барану. Но каково же было их удивление, когда принявшись за поданный обед, они не съели всего мяса и хлеба. Они попросили старуху объяснить им это чудо. Старуха отвечала: «До нашествия нартов на Ичкерию страна благоденствовала: хлеба, молока и масла было в изобилии; дети наши росли и хорошели на радость наших старых лет. С появлением нартов все изменилось, видно бог наказал нас за грехи наши вашим нашествием. Урожаи прошли, коровы не дают молока, благодать, как река в море, утекла из Ичкерии; глядя на детей наших, мы выплакиваем глаза и ускоряем печальные дни нашей жизни. Нарты убивают мужчин, а дочерей уводят к себе для бесчестия. Да будут прокляты нечестивые нарты с своим семенем!

Уж лучше бы бог наслал на нас моровую язву и истребил бы всех! Мясо и мука, вам поданные, сбережены еще с того благодатного времени, когда мы не ведали о нартах». Услышав этот рассказ, нарты устыдились за самих себя, устыдились того, что они служат карой для народа, что они даже самую природу разгневали своими беззакониями. Раскаяние овладело их жестокими сердцами; они сделались названными сыновьями старухи, обстроились жильем вокруг ее землянки и, поженившись на невестах, ею избранных, слились с чеченцами. Некоторые, изменяя этот рассказ, говорят, что нарты после чудного обеда вместо браги (ни́хи), растопили красную медь, выпили и погибли» [45].

В чеченском «Ялхой-мохкском сказании» тот же сюжет повторяется в несколько ином художественном оформлении. Здесь усилено его богатырское содержание. Речь идет о семи братьях-богатырях, которые, похоронив свою единственную сестру, отправляются путешествовать по свету. В сказании говорится, что они «шли очень долго и почувствовали сильный голод. Тогда они завернули в аул и зашли в саклю одной бедной вдовы. Вдова приняла их как гостей, попросила сесть отдохнуть и начала готовить для них закуску. Сначала она разложила огонь и повесила над ним котел, да такой большой, что в нем, наверное, можно было бы сварить целого быка или лошадь, а потом взяла и бросила в котел такой маленький кусочек мяса, что видеть нечего было. Заметив это, братья говорят один другому: «Что нам в этом кусочке мяса? Она хочет нас оставить голодными». Между тем мясо сварилось, и вдова стала просить кого-нибудь из братьев снять котел с огня. Пошел старший брат: бился, бился он, но снять котел не смог; пошел к нему на помощь второй брат, потом третий, потом четвертый, но и вчетвером они ничего не смогли сделать. Тогда вдова пошла сама и одной рукой сняла котел с огня. Начала она выкладывать из котла мясо и выложила его столько, как будто в

---

[45] *У. Лаудаев.* Чеченское племя.— ССКГ, вып. VI, 1872, стр. 44—45.

котел был положен целый бык. Затем она бросила в котел галушки, приготовленные из горсточки муки, и опять повесила его над огнем. Когда же галушки сварились, вдова выложила их вместе с мясом на несколько огромных блюд и предложила гостям закусить. Гости наелись досыта, а мяса и галушек осталось еще столько, что хватило бы на сто человек. Утоливши голод, братья спрашивают хозяйку: «Как это ты сделала, что из положенных в котел маленького куска мяса и горсточки муки у тебя наварилось так много мяса и галушек?» Вдова не знала, что гости ее нарты, и на вопрос их ответила так: «Дай бог погибнуть всем нынешним нартам»[46]. С тех пор, как эти люди появились на свет, все в мире стало оскудевать; теперь уже нет и не будет ни той пшеницы, ни того мяса, которые были прежде, и то, чем я вас накормила, это последние остатки прежних продуктов». И еще раз сказала: «Пусть будет проклято народившееся племя нартов»[47].

Тема благодати у вайнахов зафиксирована не только в эпосе, где она разработана довольно широко, но и в других фольклорных произведениях. Д. Мальсагову удалось записать предание «Благодатная птичка». В нем говорится о том, что́ некогда в Мецхальском обществе свила гнездо благодатная птичка. После этого там не пропадало никогда зерно (т. е. всегда были урожаи). Земли же по обе стороны реки Армхи были плодородными, и на них выпасали скот. Однажды плохие люди разрушили гнездо благодатной птички и вспугнули ее. Улетая в другие края, птичка коснулась крылом земли лячхойцев и башни в Балте. Потому эти места до сих пор благодатны. Говорят, что она отдыхала в Ларсе, а гнездо свила в Грузии[48].

Теперь постараемся вникнуть в суть этих рассказов. Здесь намечаются три основных, так сказать опорных, мысли пронизывающих систему повествования. Во-первых, это утверждение того, что некогда было благодатное время. Во всех случаях, за исключением вайнахского мифа о древней мифической богине вьюг Дардза-нянильг, имеющей неистощимый хлеб и баранью ногу, представление о благодати не связано с божественным происхождением. Мы считаем, что имеются все основания говорить не о божественной благодати, а благодати донартовской (т. е. донарт-орстхойской). Во всех сказаниях подчеркивается мысль, что благодать на вайнахской земле (изобилие мяса, зерна, муки) была до появления нартов, разоривших народ своими постоянными набегами и грабежами. Тогда совершенно очевидна реальная и историческая мотивировки понятия «благодати»; реальная потому, что благодать народа, его благоденствие в первую очередь, обеспечивалась его трудом. Люди трудились, выхаживая своих овец, коров и лошадей. Люди

[46] В смысле: нарт-орстхойцам.
[47] *Н. Семенов.* Указ. соч., стр. 112.
[48] Сб. «Радость сердца», стр. 244.

Боевая башня у входа в ущелье Армхи

сеяли зерно, снимая обильные урожаи, добиваясь изобилия продуктов своего труда; историческая — вследствие отрицательного, специфически вайнахского восприятия нартов (нарт-орстхойцев) как пришельцев, явившихся в благодатный край и разоривших его своими опустошительными набегами. Народное философско-эстетическое воображение, как мы видели в одном из приведенных сказаний, рисовало благодатное для человека время, как, условно говоря, состояние энтропии: тогда во всей вселенной ничто не колыхалось, все пребывало в покое, так как не было внешних воздействий, а ветров вообще в природе не существовало. Они возникли во вселенной и задули на земле, причиняя бедствия, с появлением нарт-орстхойцев.

В качестве второй идеи, пронизывающей рассматриваемые сказания, является то, что понятие о благодати сопряжено с деятельностью женщины. По всем рассказам, начиная от древней богини вьюг и кончая образом вдовы-старухи (Жербабы), женщина предстает носительницей земной благодати. Именно женщина (по условиям эпических рассказов) владеет преимуществом перед воинами-нартами в изготовлении пищи (даже из малого количества продуктов). Ее образ, олицетворяющий земное изобилие, обусловленное, помимо всего прочего, и трудом, человека, как бы символизирует силу женщины в период господства материнских родов, когда в ее руках сосредоточивались все добываемые человеком земные блага. Вполне вероятно предположить и то, что в данном сюжете (помимо реминисценций о столкновениях этнического характера) отразилась в поэтической форме и конфликтная ситуация переходной от матриархата к патриархату эпохе, когда мужчина наступал на права женщины.

Во всех указанных сказаниях постоянно присутствует рассказ о встрече богатырей с женщиной — вдовой либо старухой. Это повествовательное звено служит в сказаниях своеобразной кульминацией, определяющей (провоцирующей) сюжетное развитие темы.

В одних сказаниях, как, например, в «Ялхой-мохкском сказании», вдова оказывается такой силачкой, что одной рукой снимает котел с огня, который не сумели сдвинуть четыре могучих богатыря. В большинстве же других женщина-вдова изображена не в качестве эпической силачки, а в виде физически слабого и даже тщедушного существа. Вместе с тем во всех указанных случаях подчеркивается не столько физическая сила воздействия женщины, сколько ее нравственное преимущество. В ингушском сказании «Как нарт-орстхойцы сгинули со света» Сеска Солса и его товарищи, совершающие свой обычный набег, не сталкиваются с врагом в богатырском поединке. Женщина противоборствует насильникам словами, горьким укором, что и парализует их обычные действия. Идею нравственного увещевания женщиной могучего врага мы признаем в

качестве третьей, занимающей в анализируемых сказаниях весьма значительное место.

Таким образом, тема благодати получает в вайнахском эпосе древнее художественное воплощение, синтезируя исторические воспоминания и нравственные понятия народа.

Тема гибели нарт-орстхойцев

Гибель нарт-орстхойцев, как она изображается в эпических сказаниях вайнахов, это поистине героическое зрелище. Надо представить себе этих могучих богатырей, сильных духом, гордых и непреклонных перед богами, как они, решив умереть, пьют чашками расплавленную медь.

Вот ялхой-мохские братья. После проклятия старухи нарты «почувствовали, что им стало тяжело жить на свете. Подумали они и решили умереть. Отправившись на ялхой-мохкское кладбище, братья вырыли себе там одну общую могилу и натаскали к ней с Гумса много камней. Потом, возвратившись в аул, они собрали все аульное население и объявили ему о своем решении умереть, завещав, чтобы после смерти их всех положили в одну общую могилу и над могилою сделали курган из заготовленных ими камней. После этих распоряжений братья расплавили в огромном котле красную медь и начали пить ее из огромных чашек. Младший брат наполнял чашки и угощал шестерых старших, а когда шестеро старших, напившись меди, попáдали на пол сакли, он поднял котел и сам выпил все, что в нем оставалось. Но не сразу умерли братья; они еще долго мучились, восклицая один за другим: «Ой, все кипит у меня внутри, ой, все кипит!» И сказали они собравшемуся народу: «Пусть дно котла будет вечно напоминать вам, как кипит у нас внутри». После смерти братьев народ исполнил их завещание: положил их всех в одну общую могилу и воздвиг на ней курган из заготовленных раньше камней. «Так умерли ялхой-мохкские богатыри, предки нынешних ялхой-мохкцев, и дно котла доныне напоминает всем об их страданиях перед смертью. Налейте в котел воды и поставьте его на огонь; когда огонь разгорится, в котле начнется шум: этот шум и напоминает нам о том, какою смертью умерли наши [ялхой-мохкцев] предки» [49].

Столь же величественная картина героической смерти нарт-орстхойцев представлена и во многих других сказаниях, где они умирают, выпив расплавленную медь. По народным преданиям чеченцев, «нарты, пьющие расплавленную медь, переселились на небо. На западе есть семь блестящих звезд, это и есть пропавшие нарты» [50].

---

[49] *Н. Семенов*. Указ. соч., стр. 115.
[50] СМОМПК, вып. XXII, 1897, стр. 12.

Следует отметить, что объяснение причины смерти нарт-орстхойцев в эпосе не всегда одинаково. Проследим это на некоторых примерах:

В «Ялхой-мохкском сказании», так же как и во многих других, где тема гибели нартов синтезирована с темами набега и благодати, проявляется специфически вайнахский философский эстетико-психологический комплекс, который в основном и определяет идейную сущность эпического повествования. Это раскаяние за свои злые дела, сознание своего вреда, обреченности на вечное проклятие за набеги и грабежи настолько удручает всех нарт-орстхойцев, что они решают исчезнуть с лица земли, для чего и пьют расплавленную медь. В данном случае эстетика эпического психологизма обычно передается с помощью постоянной символической аналогии: внутреннее смятение человека, которому «стало тяжело жить», определяемое в сказаниях как «кипение в груди», уподобляется кипению жидкости на дне котла, кастрюли. Психологическая параллель подобного рода довольно прочно вошла в повествовательную систему вайнахских героических сказаний о нартах, нарт-орстхойцах.

Таким образом, смерть нарт-орстхойцев вызвана не принуждением или угрозой с чьей-либо стороны, а их собственным побуждением, порожденным определенной нравственно-психологической ситуацией. Подобная мотивировка причины смерти эпических героев свидетельствует о специфической локализации общеэпического сюжета гибели и его уникальной трактовке. Подобное явление представляется нам более поздним привнесением в эпос, так же как и сама идея возмездия за грехи.

Идея божьей кары за содеянные нарт-орстхойцами злодеяния тоже получила отражение в некоторых вайнахских сказаниях. В таких рассказах бог наказывает виновных независимо от их самосознания виновности. Это, например, наглядно проявляется в сказании «Как погиб род нарт-орстхойцев», где так и говорится: «Дяла и Села разорили нарт-орстхойцев за то, что они совершали набеги и производили над людьми насилие. Однажды, когда они, собрав шайку, пошли людям сделать зло, под ними разверзлась земля и поглотила их; там они и остались».

Божья кара настигает их за то, что они осмелились завоевать и разграбить «богом возвеличенный аул», и в сказании «Гибель орстхойцев». «Когда орстхойцы возвращались домой со взятым там богатством, под ними провалилась земля, и они оказались на большой глубине, откуда не могли выйти. С голоду орстхойцы съели всю пищу, какая у них была, и даже съели лошадей». Здесь они обречены богом на голодную смерть; однако богатыри противодействуют жалкой голодной смерти, предпочитая ей смерть героическую:

«Пусть не говорят люди,— сказал Солса, сын Сески,— что орстхойцы умерли от голода с опухшими ногами и головами. Лучше умрем сами по своей воле». Все орстхойцы согласились

со словами Солсы. Тогда они расплавили медь, и каждый орстхоец выпил по одной чашке, а Солса, сын Сески, выпил три чашки. Как только орстхойцы выпили медь, то умерли. Не умер только три чашки выпивший Солса, сын Сески. С горящими от расплавленной меди внутренностями, сидел он, перенося великие муки... И закричал тогда: «Нет ли в этом мире кого-нибудь, кто принес бы мне глоток воды?»

Мимо бежавший волк сказал: «Если ты умер бы, я бы съел твои легкие и печень, стану я тебе воду носить!»

Мимо летевший ворон сказал: «Если бы ты умер, я бы выпил твою теплую кровь, стану я тебе воду носить!»

Только лесной голубь прилетел с глотком воды для Солсы, сына Сески.

«Отныне да будет твое имя связано с моим»,— сказал Солса, сын Сески, и, обвязав шею голубя золотой ниткой, умер»[51]. О гордой смерти нартов, выпивших расплавленную медь («наьртахоша куралла далийна цIаста молуш хилла» — «нарты от гордости расплавленную медь выпивали», говорится в одном чеченском варианте), сообщают многие сказания. В их числе и ингушские сказания «Гибель орштхоев» и «Отчего бог истребил орштхоев»[52], в которых этот сюжет зафиксирован в наиболее архаическом виде.

У нартов[53] был неурожай в течение семи лет: они отнимали хлеб у других людей и кое-как перебивались. Но в конце концов им волей-неволей приходилось умирать голодной смертью. Поэтому они начали пить расплавленную медь, чтобы поскорее избавиться от мучений. Все они от этого умерли.

В данной редакции эпического рассказа преобладают героические мотивы. Нравственно-психологическая мотивировка причины смерти героев, о которой шла речь раньше (в связи с ялхой-мохкскими братьями) совершенно отсутствует. О божьей каре здесь ничего прямо не говорится, и можно только догадываться (зная другие сказания на эту тему), почему у нартов в течение семи лет был неурожай.

Еще более архаическое объяснение причины смерти названных героев во втором сказании, где нарт-орштхойцы караются богом не за набеги и обиды, нанесенные людям, а за противодействие богу. Но в чем же оно проявляется? Оказывается, в дерзкой попытке бессмертия: «Соска Солса однажды поехал на охоту с несколькими всадниками. Они убили зайца, передали его нарту Хамчи Патриж и велели ему сварить его для еды. Сварив этого зайца, Хамчи Патриж вынул его из котла и положил на куст; заяц ожил и убежал». Соска Солса стал требовать отчета от Хамчи; тот сказал, что заяц убежал, когда

---

[51] Архив Чечено-Ингушской АССР, ф. 586, оп. 53, п. 29.
[52] ЭО, М., 1901, № 1, стр. 40.
[53] В смысле: нарт-орстхойцев.

он его сварил и положил на куст. Соска Солса не поверил ему и спросил всадников, верят ли они словам Хамчи Патриж или нет. Те ответили, что это неправдоподобно. Тогда Соска Солса отсек голову Хамчи Патриж. Но потом они стали раскаиваться, что убили его, и один из них догадался предложить положить и Хамчи Патриж на тот куст, о котором он говорил: Хамчи Патриж ожил. С тех пор убитого товарища нарты всегда клали на куст и оживляли [54]. За это бог истребил нартов, послав им страшный голод.

Надо сказать, что мотив «оживления дичи» встречается в вайнахском эпосе довольно часто: то оживает убитый олень, то перья ощипанной птицы. Этот мотив близко напоминает оживление священной птицы древних египтян — Феникса, который после его сожжения в благовониях снова возрождался из пепла и улетал из Илиополя домой в Аравию. Вполне вероятно, что мотивы оживления проникли в кавказский эпос с древнего Востока, но получили здесь (как мы видели это, например, в ингушском сказании «Отчего бог истребил орштхоев») своеобразное идейно-эстетическое содержание.

Во многих рассказах о гибели нартов примечателен характерный перечень медных предметов. Женщина наполняет мукой медный наперсток, в селе проживает не кузнец, а медник, нарг-орстхойцы пьют расплавленную медь и т. д. По всей вероятности, сюжет о смерти эпических героев от выпитой расплавленной меди уходит в глубину истории человечества задолго до железного века. Можно с уверенностью сказать, что вся «медная обстановка» сказаний убеждает в их архаической принадлежности. Тема же гибели нартов от расплавленной меди, настойчиво развиваемая в вайнахском эпосе, совершенно уникальна и у других народов Кавказа не встречается. Как уже отмечалось нами, эта тема часто синтезируется с другими названными темами — благодати и набега.

На этом мы завершаем характеристику наиболее древних и доминирующих общевайнахских тем нарт-орстхойского эпоса, что, однако, не означает, что тематика данного эпоса вообще исчерпана. Значительную разработку получили и такие темы, как домогательство чужой жены, борьба за невесту, преследование женщины, а несколько позже отвоевание земель и некоторые другие, которые будут рассмотрены в процессе дальнейшего анализа эпических сказаний ингушей и чеченцев. Что касается темы труда в нарт-орстхойском эпосе, то она не получила здесь художественного выражения. Да это и вполне понятно,

---

[54] Мотив оживления убитой дичи на кусте или на муравьиной куче хорошо известен в нартском эпосе. См., напр., осетинское сказание «Урызмаг, Сосырыко и Сослан» («Памятники народного творчества осетин», вып. I. Владикавказ, 1925, стр. 20—21). Нечто подобное встречается и в грузинских сказках, где «оживает» шашлык, превращаясь в лань (см. «Грузинские народные сказки», т. II. Тбилиси, 1952, стр. 197).

так как сюжетика нарт-орстхойских сказаний кристаллизуется вокруг воинско-богатырских подвигов эпических героев определенного типа.

Образы нарт-орстхойского эпоса

Села Сата

К числу традиционных нартских героинь таких, как Сатана — у осетин, Сатаней — у кабардинцев, Сатанай — у абадзехов, Сатаной — у балкарцев, Сатаней-гуаша — у абхазцев, принадлежит и Села Сата у вайнахов и Сатай-хан у чеченцев. Ее роль в сказаниях вайнахов менее значительна, чем в эпосе осетин, адыгов, абхазцев. Тем не менее в нарт-орстхойских сказаниях с ее именем связаны некоторые весьма древние мифологические сюжеты. Образ же Сатай-хан в чеченском сказании о Науре и Гожаке имеет своеобразные черты и совершенно нетипичен для общенартской героини.

Происхождение и рождение Села Саты

У ингушей Села Сата имеет не только мифологический, но и божественный облик. Она — дочь всемогущего бога грома и молнии Селы (он же — Стела [55]). Села Сата — необыкновенная красавица, обладающая даром провидения. Местопребыванием ее является небо; мужем ее считается тоже небесный житель. Она участвует и в земных делах, но в качестве «святой женщины», например, в сказании «Как родился Соска Солса» [56]. О ее матери говорится, что она была орстхойская девушка [57] Соска Солса же и другие орстхои были ее собратьями. Сюжет о рождении Села Саты несколько напоминает рассказ о рождении Сатаны (осетинской), известный в двух вариантах [58]. Вместе с тем очевидная оригинальность его и сугубо местное оформление, связанное с древними религиозными представлениями вайнахов не дают оснований считать этот сюжет заимствованным у осетин. Другим же народам Кавказа, кроме ингушей и осетин, такой сюжет неизвестен. Вот, что знают и рассказывают о рождении и жизни Села Саты ингуши (по варианту, записанному Б. Далгатом со слов Ганыжа):

«У орштхойцев была одна девушка, которую бог создал такой красавицей, какой только мог. Никто из орштхойцев не

---

[55] Стела — бог молнии и грома; сорока и иволга у вайнахов называются «стела Сата» или «селасат». Эти птицы считаются птицами грома и молнии (см. ИЧИНИИЯЛ, т. I, вып. 2. Грозный, 1959, стр. 133—134).

[56] ЭО, М., 1901, № 1, стр. 35.

[57] Т. е. нарт-орстхойская.

[58] *К. Кайтмазов.* Сказания о нартах.— СМОМПК, вып. VII, 1889, стр. 10; *В. Миллер.* Осетинские этюды, ч. I. М., 1881, стр. 46—48.

мог жениться на ней, потому что ни один не хотел уступить ее другому. Сели небесный тоже хотел добраться до нее, но боялся Сеска Солсу. Приходит, наконец, смертный час этой девушки. Умирая, она сказала своим собратьям и Сеска Солсе: «Караульте мою могилу три ночи. Если будете караулить три ночи, Сели до меня не доберется, а после трех ночей труп мой будет распространять запах мертвеца и Сели не подойдет к нему. Если же вы не будете караулить, то Сели придет ко мне и осквернит мою могилу». После этих слов она скончалась. Ее похоронили, и Сеска Солса три ночи подряд сам караулил могилу ее. Но на третью ночь под самое утро он задремал. Сели воспользовался этой минутой, пришел, открыл могилу и осквернил труп девушки. Она тотчас же родила от него дочь. Когда Сели собирался уже уходить, Сеска Солса проснулся, схватил свой лук и ранил в известное место убегавшего Сели. В эту рану у Сели, говорят ингуши, выползают кишки, и урчание их производит гром. Сеска Солса взял дочь Сели и принес ее домой. Орштхойцы назвали ее Сели Сатой [Сата — дочь Сели]. Она была вдвое красивее своей матери. «Не припомню,— говорит Ганыж,— за кого она вышла, но это был человек, живший на небе вместе с Сели» [59].

В осетинских вариантах у К. Кайтмазова и В. Миллера небожитель Уастырджи домогается любви Дзерассы. Почувствовав приближение смерти́ и помня угрозу Уастырджи, Дзерасса просила своих сыновей три ночи постеречь склеп, в котором она будет похоронена. Первые две ночи сторожил Урузмаг. В третью ночь сторживший Хамыц отошел от склепа, и тогда сюда явился Уастырджи, который побыл с мертвой Дзерассой. Через год она родила дочь, знаменитую Сатану. Урызмаг извлекает из могилы вместе с Сатаной жеребенка Дурдура и собаку Силам, ставшую прародительницей всех собак.

В ингушском варианте указанные детали сюжета совершенно отсутствуют. О жеребенке и собаке там нет никакой речи. Однако имеются другие архаические эпизоды. Если в осетинском варианте осквернитель остался ненаказанным, то в ингушском имеет место месть со стороны Сеска Солсы небожителю, осквернившему труп орштхойской девушки. Сеска Солса с помощью лука ранит его «в известное место», отчего из раны выползают кишки, производящие гром.

Уникальным сюжетом, связанным с образом Села Саты, представляется нам и другой рассказ — о Млечном Пути и треугольном созвездии на небе. По древневайнахским мифам, Млечный Путь, называемый «Ча токхадаь моттиг», — место, по которому пронесена солома,— образовался оттого, что Села Сата по этому пути несла солому для постели мужу и себе. Уходя

---

[59] *Б. Далгат.* Первобытная религия чеченцев.— ТС, вып. III, 1893, стр. 122—123.

из дому за соломой, она приготовила из теста треугольный хлеб и положила его в горячую золу с угольками, чтобы он спекся. Когда она вернулась, два угла этого хлеба сгорели, а один остался цел. На небе теперь находятся три звезды, образующие треугольник: одна звезда светлая, а две другие — темные; они называются Сатибожолг, или треугольный хлеб Саты; плоскостные ингуши называют их просто «кхок», или треножник [60].

Ф. И. Горепекин, записавший большое количество ингушских сказаний, называет Села Сату «богиней» и дочерью бога Дэла (Sal-dal), женой его помощника Гела (Sal resp-hal) и возлюбленной Сеска Солсы, для которого она таскала солому, вследствие чего и образовался Млечный Путь [61]. Здесь Села Сата имеет не только божественного мужа, но еще и возлюбленного Сеска Солсу, но при этом неясно, обожествлен ли Солса в данном случае.

Сата считалась покровительницей девушек. Ингушские невесты говорили: «Если в день моего замужества провозгласит мое здоровье и пожелает мне благополучия Сата, то у меня ножницы будут золотые, а игла серебряная [т. е. мне будет хорошо житься]; если же провозгласит здоровье джин, то я погибла» [62].

В нартском эпосе всех народов, где бытует образ Сатаны, Сатаней, Села Саты, всюду она имеет отношение к рождению знаменитого нартского героя Сосрыко, Сасрыквы, Сослана, хотя и не рождает его. Однако в ингушском эпосе этот сюжет не получил интенсивного художественного развития. Здесь Села Сата тоже фигурирует в роли неродившей матери, но как «святая женщина». Она знает, что в камне находится зародыш Соска Солсы, о чем и говорится в сказании: «Она пошла, разбила камень и взяла оттуда Соска Солсу» [63].

Другими, более полными сведениями эпических рассказов о Села Сате мы, к сожалению, не располагаем, чем и объясняется столь сжатая характеристика этой героини.

Соска Солса

Солса, сын Соски, или Солса, сын Сески,— главный герой нарт-орстхойского эпоса. С ним связана группа сказаний, образующих своеобразный цикл. В их числе не только «персональные» сказания, такие как «Предание о Соски Солсе», «Как родил-

---

60 *Б. Далгат.* Первобытная религия чеченцев, стр. 123.

61 Рукопись Ф. И. Горепекина «Ингуши» (в двух томах) хранилась в архиве Краевого горского научно-исслед. ин-та в Ростове-на-Дону. По нашим сведениям, почти весь архив Института погиб во время Великой Отечественной войны. Цит. по: *Н. М. Дрягин.* Анализ нескольких карачаевских сказаний о борьбе нартов с еммечь в свете яфетической теории.— «Яфетический сборник», вып. VI. Л., Изд-во АН СССР, 1930, стр. 28.

62 *Б. Далгат.* Первобытная религия чеченцев, стр. 123.

63 ЭО, М., 1901, № 1, стр. 35.

ся Соска Солса», но и «парные», как то: «Сеска Солса и Селий Пиръа», «Сеска Солса и Лорса», «Сеска Солса и Кинды Шоа», «Сеска Солса и вампал», «Сеска Солса и Жербаба», «Соска Солса и Охкыр Кант»; есть и такие, как «Сеска Солса и лесной голубь», «Сеска Солса и волк». Своеобразная «парность» эпических персонажей не только постоянное для нарт-орстхойского эпоса явление, но и явление локальное, специфически вайнахское, не встречаемое в Нартиаде в таком соответствии эпических героев.

Соска Солса, как уже говорилось, по данным всех сказаний, был не только орстхоем, но главным из всех орстхоев. Он — предводитель орстхойской дружины, которая всегда следует за ним во всех походах. Его всадников называют обычно сподвижниками Соска Солсы.

С именем Соска Солсы связан широкий круг разнообразных эпических сюжетов. Этот герой функционирует во многих сказаниях. В этом образе и посредством его преломляется, с одной стороны, общенартская тематика, с другой — сугубо местная. Вот почему этот эпический персонаж имеет довольно широкое поле действия и многостороннюю характеристику.

Как уже говорилось, Соска Солса во многом родствен осетинскому Сослану, Сосруко, Сосрыко — адыгов, балкарцев и карачаевцев, Сасрыкве — абхазцев. В вайнахском эпосе он героизирован так же, как и у других кавказских народов, в пределах культа воинской доблести и сурового героизма эпохи патриархата. Образ Соска Солсы в значительной степени мифологизирован, как и в Нартиаде. Соска Солса является типичным представителем эпоса, уходящего своими корнями в глубину веков. Вместе с тем Соска Солса в нарт-орстхойском эпосе имеет и свои особенности. В первую очередь это заметно в его этнографизации, приближении к жизни, быту, нравам и обычаям вайнахских племен, переживавших родовой строй. Надо сказать, что эта этнографизация в известной мере обеспечивает реалистичность его изображения и восприятия. Другой особенностью Соска Солсы является двойственность его эпической характеристики. В эпосе она приводит к тому, что на этот образ, с одной стороны, падает немалая доля народного остракизма (как и на нарт-орстхойцев, совершавших набеги и насилия над людьми), а с другой — он подвержен эпической поэтизации, а в отдельных случаях и обожествлению. Признаки эпической поэтизации этого образа в сторону его идеализации (при условиях его местного приспособления) заметны, например, в такой его характеристике: «Жил-был между галгаевцами [64] турпал по имени Солсан, сын Соски. На крылатом коне перескакивая с горы на гору, разрубая своим богатырским мечом скалы, разгуливал Солсан по всем Кавказским горам. Впадины на скалах —

---

[64] Т. е. ингушами.

Цай-лоам (святая гора). По преданию, вершину горы разрубил Сеска Солса

от копыт коня Солсанова, щели в скалах — от меча его — сохранились и до сих пор» [65].

В другом сказании о гибели этого героя говорится:

«Іэл кхо-онг Сеска Солса

Іэл кхо-онг Сеска Солса» [66] — «В мире мертвых жалко видеть Сеска Солсу»,— воркует горлинка. Симпатия и сочувствие этому герою подчеркнуты не только словами, что его жалко видеть среди мертвых, но и употреблением ласкательного, уменьшительного суффикса ингушского языка — «нг», не случайно использованного в данном выражении.

В сказаниях вайнахов не раз говорится о том, что «Солса был весьма умный и честный человек; он родился не от обыкновенной женщины, а прямо произошел от бога» [67]. Примерно то же фиксировал и Б. Далгат: «Соска Солса — главный из всех орштхоев. У ингушей считается святым» [68].

Ему даже посвящены святилища, где приносились жертвы. И поныне стоят они над обрывами неприступных пропастей, как, например, в ущелье Маго-Ерды. Не случайно, по-видимому, и то, что один из хребтов нагорной Чечено-Ингушетии, будто бы рассеченный саблей могучего богатыря, называется

---

[65] ССТО, вып. I, 1878, стр. 257.
[66] ИФ, т. II, стр. 146.
[67] ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 5.
[68] ЭО, М., 1901, № 1, стр. 40.

Священная гора — Цай-лоам (от «цIай» — «святой», «лоам» — «гора»).

Теперь попытаемся рассмотреть образ Сеска Солсы в тех сказаниях, где он представлен наиболее ярко.

Рождение Соска Солсы

По ингушским вариантам, Соска Солса рожден из камня с помощью неродившей его матери Села Саты. Подобный сюжет известен в нартском эпосе многих народов. Рождение Сосруко зафиксировано в балкарских текстах, записанных С. Урусбиевым [69], в кабардинских — у Л. Лопатинского [70] и в современных публикациях [71], в черкесских — в записях П. Тамбиева [72] и Ж. Дюмезиля [73]; в североосетинских — у В. Миллера [74], в современных южноосетинских вариантах [75] и т. д.

Сказания о рождении из камня ингушского нарт-орстхойского богатыря Соска Солсы, как и о происхождении ингушского рода Газдиевых, Базоркиных, впервые записал Б. Далгат [76] у сказителя Газбыка.

Б. Далгат справедливо сопоставил мотив рождения героя из камня у ингушей с осетинской [77] (рождение Сирдона) и кабардинской [78] (рождение Сосруко) аналогиями, не исключая ингушские варианты из общенартского тематического круга.

В ингушских сказаниях рождение Соска Солсы изображается так: одна девушка доила коров; близ места, где она доила, был синий камень. Молодой человек, любивший эту девушку, сел на тот камень и, глядя на нее, пришел в возбуждение, отчего с ним произошло что-то, и от этого в камне образовался зародыш Соска Солсы. Об этом знала святая женщина Села Сата, она пошла разбила камень и взяла оттуда Соска Солсу.

Древнейший мотив рождения из камня получил у ингушей несколько натуралистическую мотивировку. Характерно, что сюжет этот присутствует в сказании о происхождении родоначальника. Здесь из камня, оплодотворенного человеком, рождается не только эпический герой Соска Солса, но и основоположник

---

[69] *С. Урусбиев.* Сказания о нартских богатырях у татар горцев.— СМОМПК, вып. I, 1881, стр. 4.

[70] *Л. Лопатинский.* Кабардинские предания.— СМОМПК, вып. XII, 1891, стр. 3.

[71] «Нарты. Кабардинский эпос». М., 1951, стр. 23—26.

[72] *П. Тамбиев.* Адыгские тексты.— СМОМПК, вып. XXI, 1896, стр. 262 и 265.

[73] «Revue de L'Histoire des religions Paris», 1960, CXXV, p. 111—112; *он же.* Récits Oubykh.— «Journal Asiatique», 1955, p. 34—37.

[74] *В. Миллер.* Осетинские этюды, ч. I, стр. 28—31.

[75] «Нарты. Эпос осетинского народа». М., 1957, стр. 23—26.

[76] *Б. Далгат.* Страничка из северокавказского богатырского эпоса, стр. 35—36.

[77] По варианту К. Кайтмазова (СМОМПК, вып. VII, 1889, стр. 33—36).

[78] По варианту Л. Лопатинского (СМОМПК, вып. XII, 1891, стр. 13).

рода Газдиевых (или Базоркиных), живущих и ныне. Об этом эпизоде рождения их у Б. Далгата записано следующее: «В одном месте был раздвоенный камень. Один молодой человек лег на этот камень и заснул: в это время мимо него прошла любимая им девушка; он ее увидел во сне и имел с ней сношение; семя его попало в трещину камня. Когда он встал, то камень сомкнулся, и наверху образовалась шишка. Он спросил знающих людей: что это значит? Ему сказали, чтобы он всегда следил за камнем. Шишка все росла и на девятый месяц растрескалась, и оттуда вышло дитя» [79].

Существует научное истолкование сюжета о рождении героя из оплодотворенного камня. Оно принадлежит В. Миллеру, Н. Трубецкому и отчасти Ж. Дюмезилю. Все названные ученые ищут его корни в древних малоазийских мифах.

В. Миллер [80] установил близость осетинских вариантов сказаний о рождении из оплодотворенного камня Сосрыко (от святого Георгия) [81] и Батрадза (от пастуха Тельвеса) [82] с мифами о Митре, зафиксированными Псевдо-Плутархом в Закавказье, в Армении, в связи с кавказской рекой Аракс. Псевдо-Плутарх говорит: «У реки возвышается гора Диорф, получившая название от Диорфа, сына земли. Про него рассказывают следующее: Митра хотел иметь сына, но так как он ненавидел женский пол, то пустил свое семя на скалу, которая стала беременной и после определенного времени родила ему сына по имени Диорф. В расцвете молодости этот Диорф был убит Мар-
сом, которого он вызвал на состязание, после чего был, по предопределению богов, превращен в гору, носящую его имя» [83].

Н. Трубецкой в статье «Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня-земли» [84] признает, что миф о рождении из камня, известный на Кавказе, совпадает с фригийскими мифами. Однако осетинская версия о Сосруко (запись В. Миллера) [85] представляется ученому «менее близкой

---

[79] ЭО, М., 1901, № 1, стр. 35—36.

[80] *В. Миллер.* Рецензия на СМОМПК, вып. IV, 1884.— ЖМНП, вып. V, 1885; *он же.* Комментарий № 1 к статье Н. Н. Трубецкого «Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня».— ЭО, М., 1908, № 3, стр. 90.

[81] *В. Миллер.* Осетинские этюды, ч. I. стр. 29.

[82] «Путешествие по ущельям Северной Осетии доктора В. Пфафа».— «Сборник сведений о Кавказе», т. I. Тифлис, 1871, стр. 172.

[83] *Ps. Plutarque.* De fluviorum et nuntium nominibus, XXIII, 4 (цит. по переводу К. Гана «Известия древних греческих и римских писателей о Кавказе».— СМОМПК, вып. IV, 1884, стр. 157).

[84] *Н. Трубецкой.* Указ. соч., стр. 87.

[85] По осетинскому варианту (*В. Миллер.* Осетинские этюды, ч. I, стр. 29), «Сосрыко был [родом] из Бораевых, но не родился от матери и отца. Сатана была хорошая женщина, и из аэдов каждый говорил: «Как бы сделать ее своей любовницей?» Однажды Сатана стирала свои штаны и распялила [их для просушки] на камне на солнце. Вот пришел Уастырджи и сказал: «Твои штаны куда мне уйдут?» [т. е. куда от меня скроются]. Пошел Уастырджи к штанам, лежавшим поверх камня, и... на них; от этого в утробу камня вошла душа. Сатана узнала, что Уастырджи... на ее штаны

к фригийскому мифу», нежели ингушские записи Б. Далгата «Как родился Соска Солса» и «Происхождение Газдиевых, Базоркиных». Н. Трубецкой сравнивает последние с двумя фригийскими мифами по версиям Павсания и Арнобия (Тимофея) о Зевсе, который пролил семя во сне.

У Павсания: «Зевс во сне пролил свое семя на землю, из которого через некоторое время вышло демоническое существо Агдистис, с мужским и женским половыми органами».

По версии Арнобия (Тимофея), рассказывается о том, что на фригийской границе был горный хребет Agdus. Там из камня произошла Кибела. Зевс долго тщетно домогался ее любви и, потерпев неудачу, пролил свое семя в скалу, которая родила ужасное двуполое существо Агдистис.

Н. Трубецкой считает, что кавказские версии этого мифа и в частных подробностях совпадают с фригийскими: «Так, по редакции Павсания, Зевс пролил семя во сне; то же мы видим во второй ингушской легенде. По версии Арнобия (Тимофея), Зевс перед оплодотворением камня домогался любви Кибелы; во всех трех кавказских преданиях любовь к девушке тоже является причиной оплодотворения камня. (Менее ясно эта подробность выражена в осетинской версии)». Главное различие он усматривает в том, «что во фригийском мифе существо, родившееся из камня,— двуполое, а в кавказских мифах — однополое» [86].

Н. Трубецкой обращает внимание, что в обеих версиях фригийского мифа лицом, оплодотворившим камень, является Зевс. Он считает очень возможным, что на Кавказе это тоже приписывалось какому-нибудь богу.

Ж. Дюмезиль в книге «Légendes sur Les Nartes» [87], ссылаясь на замечание В. Миллера относительно тождества осетинских вариантов о рождении из камня Сосруко и Батрадза с мифом, зафиксированным Псевдо-Плутархом в связи с кавказской рекой Аракс, допускает возможность того, что эта легенда есть архаическая форма легенды о Сосрыко. Вместе с тем Ж. Дюмезиль считает, что здесь нет оснований пускаться в более детальные сопоставления Митры и Сосрыко, так как второй, по его мнению, не является величиной первого. Некоторые аналогии между ними — рождение из камня — Ж. Дюмезиль объясняет солнечной природой этих образов.

Л. П. Семенов, комментируя сюжет о рождении героя из камня в статье «Фригийские мотивы у ингушей», дополняет известную параллель своими соображениями: «По понятиям сус-

---

и что внутрь камня вошла душа. Вот начала она считать месяцы камня и, когда пришел ему срок, она разрезала камень и из него вышел Сосрыко, подобный льву, и начал играть».

[86] *Н. Трубецкой.* Указ. соч., стр. 91.

[87] *Georges Dumézil.* Légendes sur Les Nartes. Paris, 1930 (Note IV, Mithes solaires, p. 191).

верных людей той эпохи, мужскому семени приписывалась чудесная сила». Кроме того, Семенов считал, что для фригийцев и ингушей должно было быть характерным почитание камней: «Человек того времени был убежден, что почитаемый им камень наделен сверхъестественной силой и рожденный им человек может обладать исключительной мощью, как нарт Соска Солса, рубивший ударами своего меча не только вражеские головы, но скалы и утесы» [88].

Таким образом, в содержании этого сюжета можно усмотреть отражение культа камней и фаллического культа. О наличии последнего у вайнахов Д. Мальсагов писал следующее: «К каменному фаллическому памятнику у святилища Тушоли в селении Ког бесплодные женщины припадали грудью, испрашивая у богини детей; во время засухи верхняя часть памятника снималась, опрокидывалась и оставлялась на земле до тех пор, пока не шел дождь и не наполнялось водой отверстие в дне ее» [89]. Об этом писал и А. В. Захаров, указывая, что «перед святилищем... стоит каменный фал, называемый Кобыл к'эри (Къоабыл кхера.— *Д. М.*) и имеющий в высоту 1,65 м» [90].

Такова ингушская интерпретация древнейшего нартского сюжета о рождении героя из камня.

Эпическая жизнь Соска Солсы

По ингушским сказаниям, Соска Солса жил в давние времена, когда жили великаны — вамполож, но он появился после тех огромных людей, с тазовой костью одного из которых ему привелось встретиться. Как уже отмечалось, встреча героя с костью исполина и его оживление — типично нартский сюжет, известный и другим народам Кавказа [91]. У ингушей он прикреплен к имени Соска Солсы. Об этом в сказании сообщается следующее: «Однажды Солса проезжал по подземелью, и ему встретилась по дороге тазовая кость человеческая, такая большая, что Солса на коне проехал сквозь нее» [92].

Соска Солса не только способен проезжать по подземелью, но обладает чудесным даром оживлять ударом плети древние костяки исполинов и вновь обращать их в кость.

По варианту, записанному Б. Далгатом, Соска Солса воскрешает исполина не сам, а уже с помощью бога [93], что яв-

---

[88] ИЧИНИИЯЛ, т. I, вып. 1. Грозный, 1959, стр. 216—217.
[89] Там же, вып. 2. Грозный, 1959, стр. 136.
[90] *А. В. Захаров.* Ингушская богиня Тушоли и Dea Siria Лукиана.— ИИНИИ, т. IV, вып. 2. Орджоникизде — Грозный, 1934—1935. Цит. по: *Д. Д. Мальсагов.* О некоторых непонятных местах в «Слове о полку Игореве».— ИЧИНИИЯЛ, т. I, вып. 2, 1959, стр. 137.
[91] У осетин он связан с именем Батраза. См. «Памятники народного творчества осетин», вып. I, стр. 64 («Как по мольбе Батраза оживился богатырь-великан»).
[92] ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 5.
[93] ЭО, М., 1901, № 1, стр. 50.

ляется поздним привнесением в образ. За Соска Солсой закреплены постоянные эпитеты — «на стали замешанный, расплавленную медь пьющий Сеска Солса»,— характеризующие его эпическую мощь. Соска Солса знает о своем могуществе: «Я, Солса... по силе, отваге и хитрости не находил до сих пор себе соперника»[94].

Не случайно с этим именем в вайнахском эпосе связывают сюжет «кто сильней». Однако, несмотря на свою силу, Солса вынужден прибегать и к хитрости, когда ему приходится иметь дело с Бийдолг Бяри[95]. В сказании «Бийдолг Бяри и Сеска Солса» прославленный герой Сеска Солса встречает на своем пути всадника на коне величиной с локоть с кулаком. Бийдолг Бяри спрашивает Солсу, которого он не знал: «Знаком ли ты с Сеска Солсой?... Что он за человек?»

Сеска Солса ответил, не выдавая себя: «Он очень сильный человек. Если богатырь со всей силой нанесет ему удар шашкой по голове — царапинки не сделается». Бийдолг Бяри подставил свою голову, прося нанести по ней удар. «Из всей силы нанес Сеска Солса удар своей шашкой, но Бийдолг Бяри и не шелохнулся». Дальше развивается сюжет о состязании богатырей, который довольно часто встречается в нартском эпосе и нартских богатырских сказках, как это, например, было в осетинском сказании о встрече Сослана с Мукарой и др.

В рассматриваемом ингушском сказании Бийдолг Бяри выполняет самые невероятные предложения Солсы. Он сталкивает такую огромную скалу, которую не могли сдвинуть 60 человек, а затем, забежав вперед, всаживает ее в землю одной рукой.

Солса убеждается в том, что у него нет той силы, какая есть у Бийдолг Бяри. Он не может выйти на поединок с ним и предпочитает вообще уйти. На выручку к опечаленному и «бледному» Солсе приходит его сподвижник (эзди). Однако эзди побеждает Бийдолг Бяри не в богатырском поединке, а внезапностью своих действий, а именно: «Эзди неожиданно со всего размаха нанес пощечину Бийдолг Бяри. Конь Бийдолг Бяри, испугавшись, пустился вскачь. Споткнувшись, конь упал, подмяв Бийдолг Бяри. Тогда сказал Бийдолг Бяри эзди: «С сегодняшнего дня ты можешь здравствовать, ибо я дал клятву, если кто или что-либо меня подомнет, не жить мне на этом свете. На, возьми мою шашку и отруби мне голову, так как твоя шашка мне ничего не сделает».

Взяв его шашку, эзди отрубил Бийдолг Бяри голову. Эзди возвратился к Сеска Солсе. Очень обрадовался Сеска Солса и сделал эзди своим другом»[96].

---

[94] ССКГ, 1870, вып. IV, стр. 4.

[95] Бийдолг Бяри — имя собственное, встречается только в эпических сказаниях и сказках. Этимология имени: «бий» — кулак, «долг» — локоть, «бяри» — всадник, т. е. всадник величиной с локоть с кулаком.

[96] Альманах «Утро гор», 1965, № 1, стр. 61.

Мотив неожиданного нападения из богатыря тоже нартский. В данном случае имеет место косвенная аналогия с известным в нартском эпосе сюжетом о гибели Тотрадза — у осетин, и Тотреша — у адыгов.

Из всего этого совсем не следует, что Солса в нарт-орстхойском эпосе недостаточно силен; например, в сказании «Сеска Солса и Селий Пиръа» о Солсе говорится: «Он был могучий и сильный телом». Но в народном представлении он всегда должен быть слабее местного героя, который постоянно идеализируется.

Соска Солса, как и подобает эпическому герою-богатырю, имеет богатырского коня, который перепрыгивает через башню, а также ружье, пуля которого доходит до неба, и шашку, которой он разрубает скалу [97]. Конь Соска Солсы не только способен перепрыгивать через башню или ущелье, но может ударом копыта о землю высекать воду. Мотив выбивания источников конем богатыря часто встречается в эпосе. Способностью выбивать источник, как известно, обладает и конь Ильи Муромца (по варианту П. Рыбникова: «Песни, собранные П. Н. Рыбниковым», т. IV, Изд. 1., М., 1867, стр. 24).

В нарт-орстхойском эпосе об этом говорится не раз. В одном из ингушских сказаний — «Соска Солса и накыстцы» этот сюжет является основным: «Соска Солса однажды поехал на своем коне в селение Накыст [98]. Он въехал в селение, доехал до середины, но никто его не пригласил к себе в гости; и так как он долго стоял так на улице, то лошадь его захотела пить; никто не дал и воды для лошади. Тогда лошадь ударила копытом в землю; образовался родник, и она напилась воды; родник этот существует и поныне» [99].

Мотив иссечения родника копытом коня стойко прикреплен к имени Сеска Солсы и у чеченцев. В сказании «Две дочери, мать и Сеска Солса» в шатоевском варианте Д. Мальсагова [100] говорится, что Сеска Солса пас своего коня на горе Шатой. Где бы ни ступал конь Сеска Солсы, там из-под его копыт возникал родник. Поэтому на Шатое до сих пор имеются болота. О самом Сеска Солсе рассказывается, что он происходил из нарт-орстхойцев, что был «сильно гордый».

«Предание о Соски Солсе», записанном Х. Ошаевым, тоже фиксирует память об этом герое у чеченцев. И поныне рассказывается в народе, что «на Тумсой-горе, по дороге в Галанчож, есть аул, который называется Пёша. Недалеко от этого аула, на горе Тумсой, есть каменная скала, о которую якобы Соски Солса ударил саблей. Стоит этот камень высотой с дом. Вокруг него нет больше никакого камня, а только трава. Об этом камне

---

[97] ЭО, М., 1901, № 1, стр. 36; ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 31 и др.
[98] Накыст — селение в горной Ингушетии.
[99] ЭО, М., 1901, № 1, стр. 38—39; ССКГ, вып. IV, 1870, стр. 2.
[100] Сб. «Радость сердца», стр. 239.

говорят, будто Соски Солса рассек его, пробуя остроту своего меча.

Недалеко от него есть еще одно место. Там имеется отверстие, подобное яме, куда может вместиться головка сахару. Говорят, что эта яма образована ударом копыта коня Соска Солсы, Эта яма засыпана землей, чтобы в нее не попадала нога человека или животного».

В предании говорится не только о Солсе, но и о трех сестрах: «Есть вблизи Зонах-аула Шатойского района один овраг. Шагах в тридцати от дороги выше есть одна пещера, в которой сможет укрыться человек. В этой пещере жили, говорят, три сестры... Напротив той горы, где жили три сестры, к западу от Варандоя, есть еще другая гора. Когда появлялись три сестры, Соски Солса, говорят, на своем коне перескакивал с той горы на эту, где жили три сестры. Там и поныне есть следы копыт коня [101] Соски Солсы, которые остались, когда он перепрыгивал с одной горы на другую, где жили три сестры. Три сестры, испугавшись Соски Солсы и не имея возможности жить спокойно, говорят, перебрались на Башлоам (Тебулос-Мта)» [102].

Остановимся на анализе двух названных произведении, которые по всем имеющимся в них идейно-художественным признакам имеют весьма архаическую основу.

Прежде всего о Солсе. Он изображен здесь могучим богатырем, гарцующим по горным хребтам, перепрыгивающим с горы на гору через Аргунскую пропасть. Сеска Солса рассекает камень «высотой с дом», пробуя остроту своего меча. И здесь это подлинный богатырь. Сеска Солса преследует мать и трех сестер, живущих в пещере. Что это за образы и каково их соотношение с эпическим героем?

О матери и сестрах говорится, что они сначала жили в пещере над пропастью. Когда им нужна была вода, они привязывали кувшин к своим косам и набирали воду из родника, протекавшего в глубине ущелья. Из-за преследования Солсы эти женщины вынуждены были бежать от него, переселившись на недоступные снежные вершины Кавказских гор. О матери, о дочерях сказано, что человека, пришедшего к ним на снежные вершины, они усаживали на плетенку и сбрасывали в пропасть. И еще говорится, что из того места, где они поселились, постоянно слышен был петушиный крик. Образы матери и ее дочерей безусловно восходят к представлению вайнахов о суще-

---

[101] А. Афанасьев, подчеркивая исконную древность образов исполинов из народного эпоса, отмечал их связь с «царством скал». Он писал: «В различных местностях, по народным рассказам, доныне видны на скалах знаки исполинских рук и конских копыт или подков: хватался ли великан за утес или скакал на своем богатырском коне с одной горы на другую, он везде оставлял свои неизгладимые следы» (*А. Афанасьев.* Поэтические воззрения славян на природу, т. II. М., 1868, стр. 656).

[102] Тебулос-Мта — вершина Восточного Кавказа.

ствовании древней богини вьюг — Дардза-нянильг, о которой уже говорилось в первой части исследования. Напомним, что эта богиня издает петушиный крик. Не увлекаясь историческими квалификациями сюжета о столкновении мужского героя — богатыря Сеска Солсы с матерью и ее дочерьми, можно высказать предположение о том, что подобный сюжет восходит в своих генетических истоках к борьбе патриархального начала с матрилокальным проявлением.

В данном случае целесообразно напомнить высказывание Ф. Энгельса об истории первобытной семьи относительно толкования Баховеном «Орестеи» Эсхила как «драматического изображения борьбы между гибнущим материнским правом и возникающим в героическую эпоху и побеждающим отцовским правом» [103].

Ко всему сказанному следует добавить несколько слов о характере самих рассказов, которые передаются в форме констатации эпического факта: герой жил там-то, рассек такую-то скалу, перебрасывал коня через Аргун в определенном месте. Сестры жили в такой-то пещере, которую и поныне показывают в Аргунском ущелье Чечено-Ингушетии.

Некоторая усеченность и даже скупость эпического повествования обусловлена не его забвением. Причиной лапидарности устного эпического контекста, по-видимому, является его реалистическая устремленность, установка на то, что все это когда-то было. Указанная особенность повествования, его определенная сжатость, осуществляемая с целью «реалистической подачи» эпических фактов, не составляет исключения названных чеченских сказаний. Она наблюдается и во многих других случаях, там, где рассказ о древних нартах передается как быль.

Продолжая характеристику образа Солсы, необходимо напомнить о его богоборчестве. Как уже указывалось раньше, в мифе о рождении Села Саты имеется такой эпизод: Соска Солса с помощью лука ранит всемогущего бога грома и молнии «в известное место», откуда «выползают кишки». От Солсы достается Сели и тогда, когда он пытался защитить добродетельного и набожного пастуха Горжая; за это Солса, как говорится в сказании [104], «поломал ребра» небожителю. Открытое обвинение Солсы в том, что он воюет с богом, звучит в словах Батыг-Шертги, который заявляет: «Я тебя не сравню и с последним человеком, так как ты против бога войну вел» [105].

Соска Солса сам обладает магическим даром, он может заклинать, высказывая пожелания добра или зла кому-либо; например, потомкам жителей селения Накыст он за их негостеприимство пожелал «быть ниже других» (т. е. хуже других людей).

---

[103] *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 22, стр. 216.
[104] ССКГ, вып. VIII, стр. 8.
[105] ЭО, М., 1901, № 1, стр. 37.

Этиологическим способностям Соска Солсы обязан лесной голубь. Он, по преданию, был одной из всех птиц, принесшей воду жаждущему, умирающему герою. «За это,— говорится в сказании,— Соска Солса оторвал волос из своего уса и привязал к шее голубя, велев ему произносить имя свое до светопреставления. У этого голубя и теперь на шее видна белая полоса от волоса Соска Солсы, и он постоянно выкрикивает: «Калиг Соск Солса, калиг Соск Солса», что означает: «бедный Соска Солса». От этого голубя будто бы размножилась целая порода подобных ему голубей [106].

Способность Солсы общаться с птицами и животными подтверждают и другие сказания: «Сеска Солса и лесной голубь», «Сеска Солса и волк» и некоторые другие. Кстати, в сказании «Сеска Солса и волк» образ Солсы, выступающего в роли пастуха, совсем не типичен для нарт-орстхойского эпоса, к тому же здесь идет речь и об его отце, который обычно нигде не фигурирует. В сказании примечательна клятва-заклинание, которую дает волк Солсе, обещая не душить его овец: «Пусть я буду отцом семьи, где его не почитают и не слушаются, если когда-нибудь зарежу твоих овец»; клятва подобного рода — это уже совсем в духе патриархальных обычаев вайнахов.

По данным некоторых ингушских сказаний, Соска Солса способен воздействовать на Терек, который, по просьбе героя, то уменьшает, то увеличивает свои бурные воды.

Все, что говорилось о Солсе — о его рождении, силе магических пожеланий, этиологических способностях и т. п.,— подтверждает мифологическую природу этого эпического персонажа.

Несмотря на многие фантастические черты могучего героя, разрушающего скалы своим богатырским мечом, разгуливающего по вершинам, перескакивающего на коне через ущелья с горы на гору, Соска Солса подвластен народным обычаям. Сила их так велика, что он даже не смеет им противодействовать. Надо сказать, что приобщение Соска Солсы к общественному быту, нравам и обычаям родовой эпохи, отразившихся в нарт-орстхойском эпосе,— явление довольно частое. Это наглядно прослеживается в целом ряде сказаний. Суть одного из них — «Про нарта Соска Солсу и Охкыр Канта» в следующем: «Соска Солса ездил в селение Охкыр, где жил Охкыр Кант, с целью отбить у него жену. В то время Охкыр Канта не было дома. Жена его, узнав, что Соска Солса приехал увезти ее, выдавила свое молоко, приготовила из него молочную кашу, прибавила сластей разных и послала эту кашу со своей матерью гостю. Соска Солса, не зная, из чего она приготовлена, начал есть и выхвалять кашу, спрашивая, из чего она приготовлена. Мать ответила, что эта каша приготовлена из молока ее дочери. Тогда Соска Солса увидел, что он обманут ею, потому что слелался

[106] ЭО, М., 1901, № 1, стр. 40; ССКГ, вып. IV, стр. 3.

с этого времени молочным братом жены Охкыр Канта и молочным сыном ее матери; затем он уехал прочь» [107].

Обычай установления молочного родства является одним из древних обычаев кавказских народов. Сам факт отражения этого древнего обычая в ингушских нарт-орстхойских сказаниях есть своеобразное свидетельство их архаической принадлежности.

Историческая соотнесенность нарт-орстхойского эпоса и образа Солсы с родовым устройством вайнахов и древним их мировоззрением засвидетельствована и в других, даже современных записях сказаний. В этом отношении представляет интерес эпический рассказ «Сеска Солса и Селий Пиръа» [108], из которого следует, что Сеска Солса и Селий Пиръа были братьями. В данном случае сразу же бросается в глаза, что они были братьями по матери. В сказании идет речь о двух «неразделенных братьях» [109], какими предстают Сеска Солса и Селий Пиръа. Сеска Солса рисуется как «сильный телом» богатырь, Селий Пиръа, напротив, изображается тщедушным. Однако он превосходит брата хитростью и умом. Эти качества Селий Пиръа в особенности проявляются в момент дележа их общего родового имущества, когда он ловко проводит Сеска Солсу (подобно тому, как Прометей у Гесиода обманывает Зевса, прикрыв мясо требухой, а кости жиром). Примечательной особенностью Селий Пиръа является его способность отправляться на тот свет (по-ингушски Іэл) и возвращаться в «солнечный мир». В данном случае указанное свойство Селий Пиръа, по-видимому, перенесено на этот образ от другого персонажа, Боткия Ширтки, о котором речь будет идти особо. С того света Селий Пиръа приносит людям водяную мельницу, о которой они на земле ничего не знали. В данном случае очевидно, что этот образ как-то соотносится с предками, культ которых, как уж говорилось ранее, занимал в первобытной религии вайнахов значительное место.

Любопытно, что мифическая природа Селий Пиръа противопоставлена эпической природе Сеска Солсы, который здесь показан в более реалистическом плане.

По нарт-орстхойским сказаниям, у Солсы есть и побратимы, т. е. присяжные братья [110]. Как правило, это не орстхойские, а местные герои. Так, в сказании «Пхагал Бяри» говорится: «Пхагал Бяри, Колоевский молодец и Солса, сын Сески были побратимы».

---

[107] ЭО, М., 1901, № 1, стр. 37.

[108] Сб. «Радость сердца», стр. 237—238.

[109] Неразделенными братьями считались те, которые совместно владели общей родовой собственностью.

[110] Обряд совершения братства самый простой: обыкновенно два новых друга пьют пополам стакан водки или молока и в этот стакан должна быть брошена серебряная или золотая монета. Бросается монета в стакан того, кто ищет дружбу, а достается она тому, у которого ищут.

34
Къ этому прибавлю то, что сообщилъ мнѣ о Камѣ-Патрищѣ старикъ [illegible].
По его словамъ, Камѣ-Патрищѣ жилъ еще во времена [illegible]. Съ его рожденiемъ пропала на земли баракятъ, т.е. благодать. Когда ему сказали, что баракятъ не возстановится и по смерти его, тогда умеръ съ досады. +)
Какъ родился Сосна-Сосна x
Одна дѣвушка доила коровъ; близъ того мѣста, гдѣ она доила, былъ синiй камень. Одинъ молодой человѣкъ, любившiй эту дѣвушку, сталъ на этотъ камень и глядя на нее [illegible] Семя проникло во внутрь и отъ этого въ камнѣ образовался Сосна-Солса. Объ этомъ знала святая женщина Сели-Сата; она пошла, разбила камень и взяла оттуда Сосна-Солса.
На мой вопросъ, былъ-ли Сосна-Солса
[illegible]

Автограф рукописи Б. Далгата «Страничка северокавказского богатырского эпоса»

Считаем уместным напомнить некоторые сведения относительно этимологии имени Сеска Солса, или Соска Солса.

Ч. Ахриев, фиксируя имя эпического героя как Соска Солса, отмечал при этом разницу его произношения в горах и на плоскости. Если в горах говорят Соска, то на плоскости Сеска [111]. Б. Далгат в своей рукописной записи употребляет «Сöска», в печати же оставляет так же, как у Ч. Ахриева, т. е. Соска. По установившемуся в вайнахских языках принципу произношения имен обычно сначала произносят имя отца, а затем имя сына. Исходя из этого, получаем, что в имени Сеска Солса — Солса есть сын Сески; в имени Селий Пиръа — Пиръа есть сын Сели и т. д. Однако А. О. Мальсагов, приводя довольно аргументированные доводы, считает, что имя Сеска Солса (Сесага Солса) составляет исключение из этого принципа. Он полагает, что Солса не сын Сески, а сын Сесаг, т. е. женщины. Этот свой взгляд Мальсагов подкрепляет типологией данного эпического образа, а именно тем, что этот герой, по всем известным сказаниям, рожден из камня. Он не имел отца и воспитан неродившей его матерью — Села Сатой [112].

Нарт-орстхойскому богатырю Соска Солсе часто приходится иметь дело с другим, не менее знаменитым, персонажем нарт-орстхойского эпоса, который именуется в сказаниях по-разному: то Боткий Ширтка, то Батыг Шертга, или Ботока Шерутко и т. д.

Боткий Ширтка

Образ Ширтки сына Боткия [113], занимает в сказаниях вайнахов значительное место. Надо сказать, что роль этого персонажа в эпосе весьма своеобразна, как необыкновенна и двойственна его природа. Двойственность проявляется в том, что Боткий Ширтка одновременно представляется мифическим существом и эпическим героем.

Мифическая природа Ширтки связана с языческими представлениями вайнахов о загробном мире и культе предков. Первооткрыватель этого образа Ч. Ахриев около ста лет тому назад писал об этом персонаже: «Во всех предприятиях орхустойцев вожаком и советником же является Ботоко Ширтга — мифическое лицо, обладающее особенным сверхъестественным свойством — отправляться на тот свет и возвращаться обратно, когда ему вздумается» [114].

---

[111] ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 40.
[112] *А. О. Мальсагов.* Нарт-орстхойский эпос вайнахов, стр. 67.
[113] А. Мальгасов в статье «О нарт-орстхойском эпосе ингушей и чеченцев» (в сб. «Сказания о нартах — эпос народов Кавказа», стр. 275) объясняет своеобразную ономастику нарт-орстхойских имен, производных от имени отца (Боткий Ширтка, Хамчий Патрнж и т. д.) тем, что нарт-орстхойские сказания вайнахов достигли высшего расцвета в эпоху патриархата.
[114] ССКГ, вып. IV, 1871, стр. 1.

Сверхъестественный характер Ботока Ширтги запечатлен и в сказаниях «Орхустойцы и Ботоко Ширтга» и «Солса и Патараз». В первом говорится, что, когда рассерженные орхустойцы бросились на Ботока, «он в один миг исчез и скрылся под землей. Он отправился на тот свет» [115]. Во втором же читаем: «Известно, что Батока Шертуко был посредником между этим светом и тем светом. Патараз Хамча обратился к Батоко Шертуку, чтобы он взял его с собой на тот свет» [116]. За этим образом прочно закреплено следующее идиоматическое определение: «По своему желанию отправляющийся в Эл, то возвращающийся в солнечный мир Боткий Ширтка» (Іэл маьлха уха Боткъий Ширткъа).

Б. Далгат, опираясь на известные публикации Ч. Ахриева и дополняя их новыми сведениями, привлек этот образ в своем исследовании «Первобытная религия чеченцев» в качестве иллюстрации обычая ингушей устраивать поминки по умершему [117].

В сказании «Батыг Шертга» тоже идет речь о том свете, где умершие люди продолжают земную жизнь; пища, посвященная им на земле, попадает к ним в загробный мир. В сказании это показано на примере самого Шертги: «Однажды, когда он умер, ему зарезали две курицы и одного петуха. Когда он вернулся на этот свет, то окружающие его сказали ему, что они зарезали ему в садака [118] много быков, баранов и проч. Но он сказал, что ничего из того не видел, кроме двух кур и одного петуха. Тогда все стали резать скотину, зная, что все идет на пользу умерших их предков».

Как мы уже говорили, развитый в первобытной религии чеченцев и ингушей культ предков запечатлялся во многих древних эпических сказаниях вайнахов. В этом отношении показательна и полезная людям деятельность Боткия Ширтки и его двойника Селий Пиръа, принесшего людям мельницу с того света. Именно с этим образом ассоциируется представление об идеальном условии крестьянского труда, что следует, например, из следующей характеристики: «Говорят, что когда он умирал, то сказал: «Я сожалею, что забыл показать народу благое дело для всего человечества: научить косить с такой скоростью, с какой сгребается сено, научить пахать с такой же скоростью, с какой поле взборанивается» [119]. Надо заметить, что этот персонаж вообще отличается в эпосе своим «рационализмом» и, так сказать, чудными для ума заключениями. Взять, к примеру, хотя бы сказание «Соска Солса и Батыг Шертга» [120], в котором Солса задает вопросы, а Шертга отвечает. «Что стоит моя лошадь,

---

[115] ССКГ, вып. V, 1872, стр. 38.
[116] ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 35—36.
[117] *Б. Далгат.* Первобытная религия чеченцев, стр. 58.
[118] «Садака» — арабское слово — означает «милостыня».
[119] ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 32.
[120] ЭО, М., 1901, № 1, стр. 36—37.

которая перепрыгивает через башню, когда я рассержусь?», А сколько стоит моя шашка, которой я разрубаю скалу?»; «Сколько будет стоить мое ружье, пуля которого доходит до неба?» — спрашивает Солса. Ответы Батыг Шертги глубоки по смыслу и философской мудрости. На вопрос о стоимости лошади Шертга отвечает: «Какая цена бывает дойной корове, когда бывает засуха и голод среди людей, столько стоит твоя лошадь». Относительно шашки Шертга заявляет: «Шашка твоя стоит столько, сколько бы стоило ребро трехлетней нетельной [значит, жирной] коровы в год, когда люди отнимают пищу друг у друга». По поводу стоимости ружья Шертга дает не менее глубокомысленный ответ: «Ружье твое стоит столько, сколько стоит в неурожайный год ствол ружья, наполненный просом». И, наконец, на последний вопрос Соска Солсы: «Ну, хорошо, я-то сам сколько стою?» — «Я тебя не сравню и с последним человеком, так как ты против бога войну вел».— «Подобных насмешек я никогда не переносил»,— сказал Соска Солса и положил руку на рукоятку шашки. «Ну, если так, я сам не останусь на этом свете»,— сказал Батыг Шертга и скрылся на тот свет» [121].

Сказание, известное в варианте Ч. Ахриева [122], отличается от вышеназванного варианта Б. Далгата очень незначительными деталями: оценки ружья Соска Солсы и там и тут тождественны; то же самое говорится и о коне; шашка оценена в ребро коровы во время голода; сам Соска Солса у Ч. Ахриева оценивается в собаку, а здесь он ни во что не ценится.

Примечательно, что Шертуко в своих ответах противопоставляет воинской амуниции Солсы, т. е. шашке, ружью, богатырскому коню, просо, корову, собаку, т. е. то, что составляет предмет внимания и заботы не воина, а пастуха и хлебопашца. Положительная сторона деятельности этого персонажа в значительной степени обусловлена его сопричастностью с культом предков. Связь этого образа с культом предков родовой эпохи подтверждается еще одним, очень любопытным сказанием, которое удалось недавно зафиксировать А. Мальсагову. Следует заметить, что в записи А. Мальсагова слово «ширтка» на ингушском языке фигурирует в качестве омонима и имеет другое семантическое значение: «ласка» [123] и, следовательно, употребляется не как имя собственное. На вопрос А. Мальсагова сказительнице о том, человек ли Боткий Ширтка, она ответила: «Ширтка принадлежал некоему боткию, но ни тот, ни другой людьми не являлись, в противовес герою Сеска Солсе». Сказительница также сказала А. Мальсагову, что «боткъий ширткъа

---

[121] Там же.
[122] ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 31
[123] Ч. Ахриев в комментарии к сказанию «Колай Кант» указывает на слово «ширтга» в значении «ласочка» как каламбур (ССКГ, вып. IV, 1870, стр. 4).

деза лоархI де мегаргдац из», т. е. «ласка почитается, ее нельзя убивать».

Вот что рассказала К. Мальсагова:

«Однажды Сеска Солса спрашивает боткию ширтку: «Во что ты оцениваешь моего коня?» — «Твой конь в голодный год стоит коровы»,— ответил(а) боткий ширтка» [124].

Недовольный Сеска Солса взмахнул плетью, намереваясь его (ее) ударить, но боткий ширтка юркнул(а) в норку. «Во что ты оцениваешь меня?» — успокоившись, спросил Сеска Солса. «В опасную ночь ты стоишь собаки»,— ответил(а) ширтка. «Как это ты говоришь, что это значит?!» — спросил удивленный Сеска Солса. Боткий ширтка ответил(а): «И я подобен (подобна) Сеска Солсе, говорившему, что жеребенок кобылы Нярtби [125] рожден его конем».

Рассерженный Сеска Солса ударом шашки отсек от скалы большую глыбу. (Люди становились молиться в том месте, где был сделан удар шашкой, так как это место точно указывало направление на юг [126].)

Рассматриваемое сказание совершенно уникально в интерпретации эпической темы, однако, на наш взгляд, оно не дает оснований к тем обобщениям, которые делает А. Мальсагов, подчеркивая «тотемное происхождение ширтки» [127]. Из сказания очевидно, что «боткий ширтка» — ласка, разговаривающая, как человек, но им не являющаяся, обладает способностью уходить под землю, там (по понятиям ингушей) был Эл — подземный мир.

Вполне возможно предположить, что в данном случае запечатлелось древнее представление народа о так называемом тараме [128] — добром гении человека, с которым тарам сосуществует. Все, что происходит с человеком, в том же виде отражается и на его тараме; умирает человек, вместе с ним умирает и его тарам; женится человек, и тарам женится на тараме жены своего хозяина. Может быть, здесь ширтка является тарамом Сеска Солсы? Тем более что в тексте приведенной записи есть такие слова: «говорящему Сеска Солсе подобен (подобна) и я».

Любопытно, что мифическое проявление рассматриваемого образа, в особенности в сфере воздействия культа предков, связано с полезной для людей деятельностью. Помимо мифической сущности этот образ имеет еще и эпическую природу, действуя совместно и заодно с нарт-орстхойцами. В сказании «Батыг

---

[124] Родовая принадлежность ласки в ингушском языке неопределенна.
[125] Нярtбиэ — имя собственное, встречается только у ингушей.
[126] Текст на русском языке опубликован А. Мальсаговым в его книге «Нарт-орстхойский эпос вайнахов», стр. 73.
[127] Сб. «Сказание о нартах — эпос народов Кавказа», стр. 276.
[128] О тараме см. стр. 6 нашей работы.

Шертга» имеются даже прямые указания сказителя на то, что «Батыг Шертга был тоже из нартов и был товарищ Соска Солсы» [129].

Ч. Ахриев также писал, что «Батоко Шертуко выручал орстхойцев во всех их бедствиях и был главным руководителем во всех их предприятиях» [130]. Действуя как нарт-орстхоец, Батоко Шертуко является соучастником отрицательных поступков и сам зачастую предстает в незавидной роли. Он, как уже говорилось, является главным советчиком всех разбойничьих предприятий нарт-орстхойцев. Именно он учит и наставляет Соска Солсу с его 60 орстхойцами, куда отправиться ему за добычей [131]. После этого они и нападают на благочестивого пастуха Горжая, угоняя его стадо. Он же учит Соска Солсу, как хитростью, с помощью подосланной женщины, справиться с могучим пастухом Колай Кантом и уменьшить его непреодолимую силу.

О том, что Ботоко Ширтга, выражаясь словами Ч. Ахриева, во всех предприятиях орхустойцев был их «вожаком и советчиком» [132], говорят многие сказания. Из них следует, что орхустойцы не могли обойтись без него. Вместе с тем, как пишет Ч. Ахриев, «они оскорбляют его остротами, иногда даже смотрят на него с презрением» [133]. Из сказания «Орхустойцы и Ботоко Ширтга» [134] мы узнаем, что Ширтга вместе с орхустойцами жил в горах. Орхустойцы, решившие переселиться с гор на плоскость, пригласили его переселиться вместе с ними. Мы узнаем также, что у Ширтги была неказистая и ничем не выделяющаяся лошадь. Здесь же говорится, что у него был сын. Все перечисленные «данные» скорее всего уже реалистического, нежели мифологического порядка.

В рассматриваемом сказании имеют место два эпических рассказа, известных в связи с Нартиадой и другим кавказским народам. Один из них о том, как орхустойцы стали завидовать Ширтге за то, что его маштачок (пасшийся только возле дороги) за три месяца разжирел так, что у него нельзя было нащупать спинной хребет. Их же лошади (пасшиеся на приволье) были худы. Зависть их дошла до того, что они решились, назло Ширтге, обрезать губы его лошади. Сын его, ходивший часто в поле поглядеть за лошадью, узнав, что орхустойцы обрезали ей губы, поспешил сообщить об этом отцу. Ботоко, не долго думая, отправился в поле, где паслись лошади орхустойцев, и обрезал им хвосты. К вечеру он возвратился домой как ни в чем не бывало, стал смотреть на возвра-

---

[129] ЭО, М., 1901, № 1, стр. 36.
[130] ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 31—32.
[131] ССКГ, вып. IV, 1870, стр. 4.
[132] Там же, стр. 1.
[133] Там же, стр. 2.
[134] Там же, стр. 38.

щающийся с поля табун. «Смотри-ка, — говорят орхустойцы Ботоко Ширтге, — вон впереди всех идет твоя лошадь и смеется чему-то».— «Да,— отвечает он,— она смеется над идущими сзади нее вашими лошадьми, похожими на девиц с обрезанными косами».

Орхустойцы не могли долго обходиться без Ботоко Ширтги. Однажды они и Ботоко Ширтга с сыном отправились на поминки. Сын Ботоко на поминках стал около котла, в котором варилось мясо, и орхустойцы бросили мальчика в котел, так как давно затаили злобу на Ботоко. При этом они говорили: «Сын Ботоко не хотел подождать, пока сварится мясо, и полез в котел». Ботоко видел, как бросили сына в котел и как он там сварился, но не показал вида, что заметил это, и молча поклялся в душе жестоко отомстить орхустойцам за этот коварный поступок.

Далее следует другой рассказ о встрече орхустойцев с людоедкой Гарбаш и с ее 13 сыновьями. Ботоко Ширтга обрадовался, что нашел случай отомстить орхустойцам за сына. Возвращаясь с охоты, он зашел к Соска Солсе и предложил пойти на охоту, говоря при этом: «Я нашел в горах хорошую добычу, не хочешь ли завтра с прочими орхустойцами отправиться со мной на охоту?» На другой день Солса в сопровождении 12 орхустойцев и Ботоко Ширтги отправился в горы за добычей. Ботоко привел их в избу Гарбаш. Лишь только они показались на пороге, Гарбаш вырвала из своей косы волос и связала им Солсу с орхуотойцами. Соска Солса стал умолять Ширтгу, чтобы он спас их, прося забыть нанесенную ему обиду. Ширтга простил орхустойцам смерть своего сына. Он задает великанам загадку: «Кто больше?» («О бычьей лопатке»[135], заставив их пересориться и перерезать друг друга.

Совершенно очевидно, что в этом сказании, как и в других, Ширтга имеет положительную характеристику, его образ, несмотря на мифологическую природу, приобретает вполне реальные черты. Это заметно проявляется и в том, что этот персонаж изображается не только в действиях и поступках, но и с внутренней, так сказать, психологической стороны. В данном рассказе Ширтга, который незаслуженно подвергся обиде и оскорблению от завистливых орхустойцев (из-за его лошади), переносит тяжкое горе, узнав, что злые и мстительные орхустойцы бросили его мальчика в кипящий котел. Он полон страданий и сдержанного гнева, он жаждет отомстить злоумышленникам. С этой целью Ширтга и заманивает врагов в ловушку, где их ждет неминуемая гибель. Но в момент полного его торжества в Ширтге пробуждается сомнение, проявляется доброта его натуры; его охватывает жалость, и он прощает своих врагов, о чем

---

[135] Сюжет общий для сказаний других горцев Кавказа. См., напр., ССКГ, вып. V, 1871, стр. 49; ССКГ, вып. III, 1869, стр. 15.

и говорится в сказании: «Ботоко не мог устоять против мольбы Соска Солсы и простил им смерть своего сына. Он твердо решил спасти их от неминуемой гибели». В данном случае перед нами уже достаточно сложный характер, в котором заметны определенные внутренние движения.

Подобная нравственная проникновенность и психологизация эпического образа, с которой мы здесь встречаемся, нетипична и даже в какой-то степени противоестественна, для норм поведения эпических героев. Их действия в эпосе обычно отличаются традиционной определенностью и устремленностью в одном направлении. Тенденция к реальному изображению образа проявляется и в том, что он наделяется такими способностями, как умением разбираться в общественных делах, давать житейские советы. При этом его действия мотивированы определенными нормами родового устройства, характерными для известного исторического периода жизни вайнахов. Так, например, в сказании «Сеска Солса и Кинда Шоа» [136] Ширтка выступает в роли распорядителя и законодателя при дележе имущества. Его указания выполняются Солсой безоговорочно, как обязательные. В сказании идет речь о том, как Солса, сын Сески, вместе с Ширткой, сыном Боткия, отправились к могучему богатырю галгаю Шоа, сыну Кинды, для того чтобы посватать за него дочь Сеска Солсы. Сын Кинды обязался отдать Солсе в качестве калыма за его дочь столько скота, сколько выйдет его, пока тот не засмеется от удовольствия. «Утром,— говорится в сказании,— как только рассвело, Сеска Солса и Боткий Ширтка стали смотреть, как Шоа начал выгонять из-за изгороди скот для Солсы. Когда Солса увидел выходящих со всех сторон еле переступающих с ноги на ногу обросших синих беломордых коров и быков, он невольно засмеялся от удовольствия. Как только он засмеялся, Ширтка, сын Боткия, бросился к скоту и отделил ту часть, которая успела выйти из-за перегородки до того, как засмеялся Солса. «Что ты делаешь?» — спросил у него удивленный Солса. «Тебе обязались выгонять скот до тех пор, пока ты не засмеешься. Я хочу выделить твой скот», — ответил Ширтка. И еще сказал Ширтка: «Свой скот ты должен разделить на три части: одну часть — себе, другую — своей дочери и третью — аулу». — «Я не могу не делать того, что говоришь ты, опускающийся в преисподнюю и возвращающийся в солнечный свет Ширтка, сын Боткия», — сказал Солса и свой скот, как говорил Ширтка, разделил на три части.

Прежде чем резюмировать наши суждения в отношении образа Боткия Ширтки, напомним мнения некоторых ученых по поводу принадлежности этого персонажа к нартам либо нарт-орстхойцам.

---

[136] Архив Чечено-Ингушской АССР, запись Д. Мальсагова, произведенная в 1931 г. у Г. Ахриева. Оригинальный текст сказания опубликован в сб. «Радость сердца», стр. 241—242.

Прежде всего о позиции в данном вопросе Ч. Ахриева, который, как отмечалось, ошибочно разделял нартов и орстхойцев. Она недостаточно ясна: с одной стороны, он считал, что Ширтка «не принадлежал ни к нартам, ни к орстхойцам», с другой — признавал, что он «всегда был на стороне последних и выручал их», участвовал во всех их предприятиях и даже был их «вожаком и советчиком» [137]. Мнение же Б. Далгата более определенное. Б. Далгат, вслед за сказителем Ганыжем, причисляет Боткия Ширтку к нарт-орстхойцам. А. Мальсагов в своей статье «О нарт-орстхойском эпосе ингушей и чеченцев» определяет Боткия Ширтку исключительно в числе «мифологических персонажей» [138], не учитывая его эпическую жизнь. Заслуживают внимания и рассуждения об этом образе крупного французского ученого Жоржа Дюмезиля, высказанные в ряде его работ. Дюмезиль прежде всего постоянно отмечает сходство образа Боткия Ширтки с образом Сирдона, вводя для них общее наименование: Сирдон — Ширтка. И Сирдона и Ширтку он называет в числе главных героев многих легенд [139]. Отмечая в своем интересном исследовании о древнегерманском боге Локи исключительность (в пределах нартского эпоса народов Кавказа) образов Сирдона и Ширтки, Ж. Дюмезиль сравнивает Сирдона с Локи [140].

Любопытно, что фиксирует Ж. Дюмезиль у Сирдона? В специальной главе «Syrdon» французский ученый отмечает, что Сирдон фигурирует почти во всех рассказах как необходимый персонаж, что Сирдон, «находясь в походах, никогда не участвует активно ни в одной битве» [141]. Ученый признает Сирдона, побочного сына Бората, за нарта, но при этом подчеркивает его демоническое происхождение. Ученый отмечает мифическую природу этого образа в осетинском эпосе: «Он неизвестно откуда появляется и так же исчезает. Он имеет под землей мистический дом, лабиринт. Он способен к превращениям (в ласточку, шапку, молодую девушку, старуху, старца). Он имеет бегуна на трех ногах, который летит, как ветер. Смешной и серьезный в крайностях, он следит и раскрывает все секреты, сталкивая друг с другом день и ночь. Он знает, что было давно и что произойдет позже... Нарты часто пользуются его советами, и он часто выручает их из беды» [142].

Вместе с тем Дюмезиль напоминает, что Сирдон по своему характеру — натура злобная, и он не случайно в нартском эпосе осетин имеет такую квалификацию, как «зло нартов». Изучение характера и деятельности Сирдона приводит ученого к

---

[137] *Ч. Ахриев.* Из чеченских сказаний.— ССКГ, вып. IV, 1870, стр. 1—2.
[138] См.: «Сказания о нартах — эпос народов Кавказа», стр. 278.
[139] *G. Dumézil.* Légendes sur Les Nartes. Paris, 1930, p. 115.
[140] *G. Dumézil.* Loki. Paris, 1948, p. 217.
[141] Там же, стр. 175.
[142] Там же.

твердому убеждению в том, что этот персонаж напоминает Локи. Сравнивая Локи с Сирдоном, Дюмезиль пишет: «Все элементы Локи отыскиваются в Сирдоне, и все элементы Сирдона — в Локи, и, в частности, с одной стороны — добро, с другой — зло сосуществуют в каждом из этих двух персонажей» [143]. Дюмезиль отмечает при этом двойную природу Локи — божественную и человеческую [144].

В процессе сравнения осетинского Сирдона со злым германским богом Локи французский ученый попутно обращает внимание и на образ Боткия Ширтки, собирая его «фольклорное досье». Находя в образах Сирдона и Ширтки многие общие черты, Ж. Дюмезиль, однако, указывает и на их различие, Во-первых, по его мнению, оно состоит в том, что у Ширтки сверхъестественный характер обозначен более четко, чем у Сирдона, как более регулярно и его общение с другим миром; во-вторых, хотя в образе Боткия Ширтки вредное и смешное сочетается так же, как и в образе Сирдона, Ширтка более искренен и справедлив и менее злобен в отношении к орстхойцам, нежели Сирдон в отношении к нартам [145]. Со всем этим вполне можно согласиться, так как Ширтка и Сирдон имеют общую типовую основу. Главное отличие ингушского Ширтки от осетинского Сирдона Дюмезиль усматривает не в двух указанных особенностях, действительно им присущих, а в том, что Боткий Ширтка, по его мнению, «не принадлежит истинно ни к группе нартов, ни к орстхойцам» [146].

В данном случае Дюмезиль был введен в заблуждение ошибочными указаниями Ч. Ахриева по поводу непричастности орстхойцев к общекавказским нартам [147]. Потому-то Дюмезиль, рассматривающий по аналогии два близких по своей гносеологической сущности образа Ширтки и Сирдона, делает, например, такую оговорку: «Я не привожу этих легенд (имея в виду ингушские варианты сказаний о Боткие Ширтке.— *У. Б.*), не эквивалентных осетинским потому, что они истинным образом не принадлежат к циклу нартов» [148]. В данном случае Дюмезиль не учел мнения других исследователей, вполне доказавших причастность нарт-орстхойских героев вайнахских сказаний к общекавказским нартам.

Таково мнение некоторых ученых относительно интерпретации образа Боткия Ширтки.

Мы, со своей стороны, пришли к убеждению, что Боткий Ширтка — это сложный в идейно-художественном отношении мифологоэпический образ, мифологическая природа которого ор-

---

[143] Там же, стр. 176.
[144] Там же, стр. 267.
[145] Там же, p. 218.
[146] *G. Dumézil.* Légendes sur Les Nartes, p. 115.
[147] *Ч. Ахриев.* Из чеченских сказаний, стр. 1—2.
[148] *G. Dumézil.* Légendes sur Les Nartes, p. 115.

ганически синтезирована с его эпической сущностью. При этом наличие мифологических данных у этого персонажа не исключает его из состава нарт-орстхойцев, героев ярко выраженного эпического типа. Сложная структура образа Ширтки, получившего у вайнахов философское, этическое и эстетическое формирование, свидетельствует о глубине и развитости народной художественной мысли. Проанализируем сначала характер мифологизма Ширтки: тождествен ли он сверхъестественному проявлению осетинского Сирдона?

Анализ этого образа на фоне нарт-орстхойских сказаний и все имеющиеся о нем данные убеждают нас в том, что в ингушской интерпретации этот образ менее мифологизирован, чем Сирдон. Несмотря на свои способности отправляться в потусторонний мир и возвращаться оттуда в солнечный, Ширтка не изображается как сверхъестественное абстрактное существо; он неспособен к таким метаморфозам, как Сирдон, принимающий вид то шапки, то сумки и т. п. Ширтка, напротив, персонаж более «реальный». К тому же он максимально рационализирован, при этом его рационализм основывается на конкретной этнической почве. Действия Ширтки — его мудрые советы и философские рассуждения, участие в общественной жизни нарт-орстхойцев (в распределении калыма, добычи) не абстрагированы и имеют вполне реальную общественную обусловленность.

Мифологизм Ширтки, условно говоря, ограничен гносеологическими рамками и, как мы уже говорили, культом предков. Предков не только почитали, с ними считались, советовались и даже обожествляли. Но обожествляли ли Ширтку? На наш взгляд, нет, хотя он и является посредником между людьми на земле и умершими предками. Этот персонаж попадает и в домусульманскую языческую молитву, читаемую перед смертью человека, перед отправлением его в потусторонний мир. Обращают внимание такие слова древней молитвы: «Да будешь ты вместе... с нарт-орстхойцами... вместе с орстхойцем Сеска Солса и выше Батыга Ширтга». Что здесь означают слова «и выше Батыга Ширтга»? Вполне возможно, что они подчеркивают более высокое по сравнению с другими обитателями Эла положение Ширтки, но при всем этом мы не видим данных, подтверждающих божественность этого образа. Однако совершенно бесспорно, что мифологические свойства Ширтки, его способность общения с предками и обеспечивают позитивную сторону его характеристики. Вместе с тем мы отмечали и эпическую деятельность этого героя, являющегося соучастником и вдохновителем разбойничьих набегов нарт-орстхойцев. Здесь Ширтка предстает уже в более отрицательном виде.

На вопрос о том, чем же вызвана эпическая интерпретация древнего мифологического образа, не трудно ответить, если учитывать саму специфику нарт-орстхойского эпоса, имеющего ге-

роическое содержание. Этот эпос, как мы уже говорили, несмотря на интенсивную связь с мифологией, имеет и большой исторический потенциал. Он обеспечивается специфически вайнахским сюжетно-тематическим комплексом, особенностью конфликтной ситуации между отрицательными нарт-орстхойцами и местными положительными героями, на которых те постоянно нападают. Подключение в общенартскую и нарт-орстхойскую эпическую систему специфически местного образного и сюжетно-тематического комплексов в значительной мере способствовало этнографизации мифологических образов, что сказалось и на образе Боткия Ширтки.

Итак, мы рассматриваем Ширтку как образ, имеющий двойные мифолого-эпические функции. Непосредственная связь Ширтки с культом предков не исключает его из среды нарт-орстхойских эпических героев. Кстати, по некоторым сказаниям, Соска Солса и Хамчи Патарз тоже иногда посещают Эл, однако Ширтка имеет в этом значительное преимущество. Поэтому он наделен рационализмом и познаниями нравственного порядка, что предопределяет значительную степень его положительной характеристики.

Хамчи Патарз

В вайнахских сказаниях Хамчи Патарз фигурирует довольно часто. Однако сказаний, посвященных этому герою, сохранилось мало, Пока что удалось записать только два, да и то в прошлом веке. В ингушских эпических рассказах о Хамчи Патарзе мы не встречаем какого-либо цикла, подобного эпопее об осетинском Батрадзе [149]. В нарт-орстхойском же эпосе отсутствуют ее многие эпические звенья [150]. Однако указанное обстоятельство не умаляет эпической сущности этого героя и в нарт-орстхойском эпосе; несмотря на известную скудость сведений, этот персонаж и здесь имеет вполне определенную типологическую характеристику. У ингушей Патриж, или Патарз, как и у других кавказских народов, считается сыном другого известного нартского героя — Хамчи (у осетин Хамица). Как мы уже отмечали раньше, имя Патарз, сын Хамчи, тоже имеет аналогию в нартском эпосе, где ему соответствует осетинский Батрадз, либо Патераз в адыгских сказаниях о нартах.

Хамчи Патарз в сказаниях ингушей относится к числу нарт-

---

[149] Об этом смотри, напр., в «Сборнике сведений о Кавказе», т. I. Тифлис, 1871, стр. 168—169.

[150] *Ж. Дюмезиль* в своей книге «Le Livre des Heros» (Paris. Editions Gallimard, 1965, p. 174—235) удачно систематизировал осетинские сказания о Батрадзе, выделив следующие циклы: «Рождение Батрадза», «Извлечение Батрадза из моря», «Детство Батрадза», «Батрадз закаляет свое тело», «Батрадз мстит за своего отца», «Смерть Батрадза». В нарт-орстхойском эпосе вайнахов подобная циклизация отсутствует.

орстхойских героев и, следовательно, имеет нартское происхождение. Хотя Ж. Дюмезиль и повторяет ошибку Ч. Ахриева, отделявшего нарт-орстхойцев от кавказских нартов, когда пишет, что Патараз не нарт, а «орхустоец» [151], он все же рассматривает образ Патараза в общем ряду с общекавказскими нартами. При этом Дюмезиль справедливо сравнивает Патараза с осетинским Батрадзом, замечая, что характер ингушского персонажа, сравнительно с прославленным осетинским героем, отличается «большей симпатией» [152]. Последнее действительно так, несмотря на то, что Хамчи Патарз в вайнахском эпосе является типичным нарт-орстхойцем, а нарт-орстхойцы, как известно, пользуются у вайнахов худой славой. Этот же персонаж по существу имеет и положительную характеристику. Вайнахская специфика изображения этого образа проявляется в том, что герой показан не только в эпическом проявлении, но и со стороны его внутренних переживаний, что мало типично для нартских героев вообще. Эпическая сущность героя при этом подчинена в значительной степени его духовной стихии. Чтобы не быть голословными, обратимся к тому, что о Хамчи Патарзе говорили сказители и о чем свидетельствуют сами сказания.

Сказитель Ганыж сообщил Б. Далгату [153], что Хамчи Патриж жил еще во времена пророков. С его рождением пропал на земле баракят, т. е. благодать. Когда ему сказали, что баракят не восстановится и по смерти его, то он умер с досады. Другой сказитель, Газбык, подтверждал то же; по его словам, «Хамчи Патриж родился на несчастье человечества. Пока он не родился на свет, если брали землю в руки и давили ее, из нее текло масло: до того было хорошо жить прежде, до него; он же, родившись, принес с собою несчастье всему человечеству» [154]. Эту же мысль подтверждает и сказание, записанное у того же сказителя. В нем развивается многократно повторяемый сюжет о встрече нарт-орстхойцев с женщиной, которая накормила их сытным угощением, приготовленным из малого количества мяса и муки, оставшихся от благодатных времен. Однако в центре внимания рассказа находится Хамчи Патриж, с которого и начинается повествование: «Однажды Хамчи Патриж был в гостях у одной женщины; с ним было еще много других гостей. Хозяйка из двух горстей муки спекла хлеб, которого хватило на десять человек. Когда гости, удивившись тому, спросили ее, как она это сделала, то она сказала, что эта мука с того времени, пока еще не было на свете Патрижа. Тогда Патриж с горя хотел убить себя, но хозяйка удержала его, сказав: «Все равно теперь не изменишь этого, хотя бы

---

[151] *G. Dumézil.* Légendes sur Les Nartes, p. 72.
[152] *G. Dumézil.* Le Livre des Heros, p. 235.
[153] *Б. Далгат.* Страничка из северокавказского богатырского эпоса, стр. 39.
[154] Там же.

ты и умер — это воля божья». В данном случае предметом внимания стали не эпические подвиги героя, а его переживания: горестное сознание того, что он не вправе жить из-за причиненного людям горя. Тут выявляется такое замечательное качество Патарза, как альтруизм, который в представлении народа есть высшее проявление добродетели. В этом сказании эпическая жизнь героя совсем не показана, чего нельзя сказать о многих других рассказах.

Почти всегда этот герой неизменно принимает участие в походах, охоте нарт-орстхойцев, где происходят всякие события и приключения. К примеру, рассмотрим сказание «Солса и Патараз», в котором этическая характеристика героя весьма наглядно переходит в эпическую. Начинается оно с обычной завязки — посещения орстхойцами одной престарелой вдовы. Вдова готовит им пищу из щепотки муки и «трех ребер мяса». Из этого количества продуктов образуется полный котел («вмещавший в себя быка») мяса и «целое корыто» муки. Орстхойцы просят вдову объяснить причину «превращения малого в большое». Так Патараз узнает о том, что он явился причиной скудости на земле. Мучимый сознанием своей вины перед всем человечеством, «он решился погибнуть, чтобы не носить на себе больше грехов человеческих душ». Но дальше сюжет разворачивается в другом направлении: по возвращении из похода домой, Патараз «позвал всех жителей, чтобы они привезли дров. Затем он нажег из этих дров углей и велел вокруг углей поставить мехи. Он стал посреди углей и велел их поддувать мехами. Несмотря на ужасный жар, Патараз Хамча хотя раскалился, но не умирал. Тогда он с досадой сказал: «Бросьте меня в реку: может быть, вода отнимет душу мою». Его бросили в реку — и тогда он совсем окреп. После этого «Патараз Хамча обратился к Батоко Шертуко, чтобы он взял его с собой на тот свет. Ешпор же [бог жертв] не принял их. «Ты прежде времени пришел сюда»,— сказал Ешпор Патаразу Хамче, поэтому я и не принимаю тебя сюда». Патараз просит Ешпора уничтожить скудость, порожденную между людьми из-за его появления на свет. Иначе, сказал Патараз Хамча, он останется у Ешпора. После чего тот ответил: «Я сниму только часть скудости, именно: одну часть я оставлю на вершинах гор, другую на кобылицах и на женщинах и две части на всем человечестве, ты же должен возвратиться назад и прийти обратно оттуда до захода солнца» [155].

Если вникнуть во вторую часть сказания, станет очевидным, что действия героя полностью эпизированы. В самом деле, здесь идет речь о том, как Патараз Хамча позвал всех жителей, чтобы они привезли дров. Затем он нажег из этих дров углей и велел, чтобы они раздули их мехами, а сам стал по-

---

[155] ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 35—36.

среди огня и жара. При этом он раскалился и просил бросить его в реку. Все перечисленные манипуляции нарт-орстхойский герой проделывает в целях своей погибели. Но от этого всего он не только не умер, но «совсем окреп». Если в данном случае исключить психологическую мотивировку поведения героя, то мы имеем классический мотив эпической закалки, столь характерный и для нартского эпоса. Осетинский Батрадз закаляет свое тело подобным же образом. По варианту В. Миллера [156], Батрадз отправляется к небесному кузнецу Курдалагону и просит закалить его, как сталь. Кузнец соглашается сделать это и предлагает Батрадзу раскалиться в огне, для чего он помещает героя в печь и целую неделю раздувает огонь. После этого Курдалагон бросает раскаленного богатыря в море, где он и получает стальную закалку. Во всех осетинских вариантах всегда подчеркивается, что новорожденный Батрадз имел раскаленное тело, которое после закалки сделалось стальным. Указанные аналоги не только подтверждают стальную природу нарт-орстхойца Патараз Хамчи, но и его прямое родство с общенартским героем Батрадзом.

В ингушском сказании также идет речь о посещении Патараз Хамчой царства мертвых; повелитель царства мертвых Ешпор говорит Патараз Хамче, что он возьмет его к себе при условии, что тот «должен возвратиться назад и прийти обратно оттуда до захода солнца». По сказанию, Патараз Хамча успел возвратиться обратно, когда еще на вершинах гор светило солнце,— и этот свет называется «свет Патараз Хамчи» [157].

Здесь тоже имеет место общенартский мотив «солнце мертвых». Этот мотив развивается и в осетинских сказаниях «Безымянный сын Урызмага» [158] и «Сосрико и маленький Тотрадз, сын Алимбека» [159]. В первом случае повелитель царства мертвых Барастыр отпускает мальчика на землю при условии, чтобы он вернулся назад до захода солнца. Солнце уже заходило, но мальчик попросил его остановиться на мгновение, пока он войдет в обитель мертвых. Вот почему и теперь, объясняет осетинское сказание, солнце после захода бросает красный луч, освещающий облака.

Примерно то же самое встречается и в сказании о Тотрадзе. Здесь герой просит бога остановить солнце, тот внемлет его мольбам, и мальчик возвращается в обитель мертвых.

Все это убеждает нас в полной причастности и ингушских сказаний к нартскому эпосу. Что же касается самой ассоциации заходящего солнца с загробным миром, запечатленной в эпосе, то здесь, очевидно, отразились древние религиозные представления народа о том, что тот свет находится в месте, где

---

[156] *В. Миллер.* Осетинские этюды, ч. I. М., 1881, стр. 18—19.
[157] ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 36.
[158] ССКГ, вып. V, 1871, стр. 22—24.
[159] «Памятники народного творчества осетин», вып. I, стр. 100—103.

заходит солнце, т. е. на западе. Эта черта отмечена Э.-Б. Тейлором во многих первобытных религиях [160].

В дополнение к характеристике основных нарт-орстхойских героев, в числе которых фигурирует и Хамчи Патараз, рассмотрим еще одно сказание — «Урузман, Орзми, Солса, Патараз, сын Хамчи». По своему сюжетному составу сказание примечательно эпическими мотивами, еще раз подтверждающими общенартскую типологию нарт-орстхойцев. Для анализа этого сказания мы прибегнем к методу реконструкции, для чего необходимо привести текст сказания полностью:

«Урузман, Орзми, Солса, Патараз, сын Хамчи, отправились на охоту. Целый день они напрасно прогуляли и ничего не убили. Когда они шли с неудачной охоты, Урузман на дороге убил зайца. «Напрасно я убил этого зайца! О, горе, что я убил его! Как разделю его между нами? Лучше бросить его на дороге!» — сказал Урузман. «Я тебе дам совет, но не знаю, как ты примешь его»,— сказал Солса. «Если ты посоветуешь бросить его на дороге, то я этим буду доволен»,— сказал Урузман. «Ты отдашь зайца тому, кто сделал что-нибудь удивительное».— «Я на это согласен», — сказал Урузман.

Тогда Солса вынул из кармана две пули, пожал их в руке, и у него на ладони очутились красавица и юноша. Оба [они] стали чистить внутренность зайца. Когда они очистили зайца. Солса пожал их в руке, и они опять превратились в пули.

«— Ну, теперь, Патараз Хамча, твоя очередь!

— Возвращался я однажды усталый с дальней дороги, и дал я слово, что остановлюсь там, куда меня приведет конь. Конь мой остановился у двора одной вдовы. «Спасибо, вспомнил меня, сироту!» — сказала вдова и угостила меня самым лучшим образом. После ужина мы легли спать в одной сакле, но на двух разных постелях. В полночь я встал и подошел к ее постели, но вдова сказала: «Оставь меня, после смерти своего хозяина я забыла заниматься тем, чего ты хочешь»,— и я должен был оставить ее в покое. Но я встал и во второй раз опять начал приставать к ней. Тогда встала она, взяла из-под подушки плеть и произнесла: «Да превратишься ты в суку, лежащую возле двора!» И я превратился в нее. Я прославился в целом крае, и народ говорил [о какой-нибудь собаке]: «Хороша, как сука, превратившаяся из Патараз Хамчи!» В горах паслись стада, но волки не давали им покоя и страшно истребляли. Пастухи выпросили меня у вдовы. В ту ночь, когда я пришел в горы, волки приблизились к овцам, и я закричал: «Я сука, сделавшаяся из Патараз Хамчи! Подходите поближе!» Волки подступили, я бросился на них, задушил шесть штук и кинулся на седьмого старого волка. «Дай мне сказать три слова: какая польза, если ты убьешь меня? Я лучше дам тебе полезный совет».—

---

[160] *Э.-Б. Тейлор.* Первобытная культура, т. II. СПб., 1871, стр. 183.

«Какой ты дашь мне совет?» — «Здесь убито шесть волков, и завтра пастухи будут спорить, чья собака задушила их. Ты тогда поставь всех волков на ноги, и все собаки разбегутся». На другое утро так оно и вышло, собаки разбежались, а я бросился на волков. «Правда,— сказали пастухи,— эта сука убила всех этих волков!» Они стали давать мне молоко, но я ничего не ел. «Любимую собаку вдовы надо отправить домой»,— сказали пастухи. Меня отдали вдове. У хозяйки я тоже ничего не мог есть... Она толкнула меня ногой и легла спать. Тогда я потихоньку взял плеть, ударил ею себя и превратился опять в Патараза, сына Хамчи; потом я ударил вдову и сказал: «Превратись в кобылицу Шалуха» [161], и она стала ею. Вот что со мной случилось»,— сказал Патараз, сын Хамчи.

«—Теперь тебе, Орзми, рассказать что-нибудь удивительное.— Был я раз влюблен в женщину, и она тоже любила меня. Мы поклялись не расставаться никогда. Она умерла от болезни; я ужасно был поражен горем. Только один стыд умереть из-за любовницы удерживал меня от самоубийства. Все родственники и знакомые, как мужчины, так и женщины, собрались ее хоронить. Я попросил у одной вдовы одежду и, переодевшись в женское платье, отправился вместе с другими женщинами на похороны. Труп ее лежал посреди двора. Всех, кроме меня, пригласили войти в саклю. Я же остался на дворе. Увидев труп своей любовницы, я решился исполнить данную клятву — не расставаться друг с другом: я лег к ней и укрылся ее саваном. Вышедшим на двор показалось, что труп покойницы распух, и они решили скорей похоронить ее. Лежа в могиле, я вдруг увидел: в могилу приползла змея; я стал бить ее кулаком и убил; через некоторое время приползла другая змея. Увидев, что первая бездыханно лежит, она уползла обратно; спустя немного времени она возвратилась в могилу вместе с травой, ею она провела по телу убитой змеи, и она ожила. Тогда я вновь принялся бить их, и змеи выползли из могилы. Я подумал: если эта трава оживила змею, то не оживит ли она мою возлюбленную? Я провел травой по ее трупу — и возлюбленная ожила. Она сказала: «У меня бок болит, должно быть я долго лежала?» Мы вышли из могилы. Теперешняя моя жена — та самая моя любовница. Прежний муж требовал ее обратно к себе. Я только одно говорил ему: «Ты ведь похоронил свою жену!» Вот что случилось со мной! Не было еще примера, чтобы мертвый оживился!

По общему решению, зайца отдали Орзми» [162].

Как видно, сказание имеет сложный сюжетный состав, характерный для многих нартских сказаний подобного рода. Только в каждом отдельном случае в композиционные клише вставля-

---

[161] Название лучшей породы лошадей.
[162] ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 33—35.

ются те или иные известные эпические структуры, варьирующиеся в довольно постоянных границах кавказской Нартиады. В данном случае мы видим три эпические новеллы.

Первая новелла: рассказ Солсы о двух чудесных пульках, из которых появляются прекрасные девушка и юноша, принимающиеся потрошить убитого зайца. Сюжет этот хорошо известен в нартском эпосе. Его осетинскую аналогию мы встречаем в трех вариантах сказания на тему о том, как Сатана поддалась обману [163]. Только здесь вместо чудесных пулек, из которых появляются помощники, имеются чудесные ножички. С их помощью небожитель Сафа (или его сын) соблазняет нартскую героиню Сатану, не сумевшую преодолеть желание иметь у себя такие ножички. В осетинских вариантах этот мотив разворачивается в несколько ином повествовательном направлении, но сюжетное зерно здесь то же, что и в ингушском сказании.

Вторая новелла: рассказ Патараза, сына Хамчи, о его превращениях (женщиной) в собаку и т. д., хорошо известный в нартском эпосе в числе сюжетов авантюрного, а не героического характера. В осетинском эпосе зафиксировано три варианта, в которых подобные злоключения испытывает знаменитый нарт Урызмаг [164].

Сюжет о метаморфозах героя проник в нартские сказания из сказки, где он засвидетельствован у многих народов; достаточно колоритен он, например, в чеченской сказке «О Султане» [165] или в аварской сказке «Балай и Боти», где женщина тоже превращает героя в животное [166]. Разница состоит только в том, что в сказке этот сюжет более самостоятелен, нежели в эпосе, где он составляет лишь одно звено эпической (в данном случае нартской) композиции.

Третья новелла — рассказ Орзми тоже содержит мотивы, зафиксированные в нартском эпосе. Из них укажем следующие: захоронение возлюбленного с трупом возлюбленной, встреча со змеями и оживление мертвого тела. Сюжет этот с незначительными отклонениями встречается и в других эпических сказаниях ингушей и чеченцев, запечатлевших древнее верование в магическую силу змеи. Кстати сказать, у ингушей издревле почитался уж, называемый «мирная ползучка». Особо почиталась и змея красного цвета — медянка. В вайнахских языках сохранилось древнее табуированное обозначение змеи: «лихьа» (ингуш.), «лехьа» (чечен.).

---

[163] Вариант Дж. Шанаева: «Осетинские народные сказания».— ССКГ, вып. V, 1871, стр. 17—22; вариант В. Миллера: «Осетинские этюды», ч. I, стр. 49—53; вариант В. Пфафа: «Путешествие по ущельям Северной Осетии доктора В. Пфафа», стр. 173.

[164] *В. Миллер.* Осетинские этюды, ч. I, стр. 57—59; «Памятники народного творчества осетин», вып. I, стр. 67—69; там же, вып. II, стр. 34—36.

[165] ССКГ, вып. IV, 1870, стр. 22.

[166] ССКГ, вып. II, 1869, стр. 63.

В сказании «Оршамар Арш» [167] герой тоже оказывается в могиле рядом с умершей любимой им девушкой. Оршамар Арш увидел змею, вползшую, чтобы насытиться трупом. Он вынул свой алмазный кинжал и убил ее. После этого в могилу вползла вторая змея, кремневого цвета, которая, увидев убитую змею, исчезла. Спустя некоторое время кремневая змея возвратилась с золотым шариком во рту. Соединив рассеченные куски убитой змеи, кремневая змея потерла тем шариком в местах, где куски разъединялись; все они соединились, и змея ожила. Тогда Оршамар Арш убил змей, взял золотой шарик, потер им мертвое тело, и труп ожил.

Во всех приведенных случаях мы наблюдаем настойчивое соотнесение указанного сюжета с именем того или иного эпического богатыря. Вместе с тем сам рассматриваемый сюжет, на первый взгляд, не представляет ничего героического. В чем же тут дело?

Ответ на этот вопрос нам дает русский былинный эпос, а именно былина о Михайло Потоке, которая полностью сохранила героический контекст. Михайло Поток тоже добровольно захоронен в могиле вместе с умершей его женой Авдотьей. В могиле он тоже оживляет ее с помощью змеиной головы, но как? что этому предшествует? — героическое столкновение с «гадами змеиными»:

И как пришла пора полуночная,
Собиралися к нему все гады змеиные,
А потом пришел большой змей.
Он жжет и палит пламенем огненным,
а Поток Михайло Иванович
На то-то не робок был,
Вынимал саблю вострую.
Убивал змея лютова,
Иссекает ему голову,
И тою головою змеиною
Учал тело Авдотьино мазати:
Вта поры она, еретицае,
Из мертвых пробуждалася [168].

Во всех же кавказских вариантах подобного сюжета говорится очень коротко: «Орзми принялся бить змей», «Оршамар Арш вынул свой кинжал и убил змею» и больше никаких эпических подробностей. Все внимание здесь устремлено на оживляющий предмет — траву, шарик и на саму процедуру оживления. По аналогии с этим вполне можно предположить, что в данном случае героические мотивы сказания со временем

---

[167] Альманах «Утро гор», 1965, № 1, стр. 60.
[168] «Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым». М.— Л., 1958, стр. 154.

были подвергнуты забвению и просто утеряны. Более древние же редакции сказаний (к сожалению, никем не зафиксированные), наверное, имели их полностью. Теперь мы можем реконструировать их лишь с помощью сохранившихся аббревиатур и художественной логики. Главным ключом к распознанию, на первый взгляд, будто бы лирического сюжета и того, что этот сюжет постоянно соотнесен с эпическими героями, служит замечательная русская былина о Михайло Потоке, сохранившая героическое зерно древнего эпического повествования.

Таким образом, в некоторых случаях могут раскрываться героические истоки эпических сказаний, на первый взгляд утерявших генетическое отношение к древним формам эпоса.

К тому, что уже было сказано о нарт-орстхойцах в эпосе вайнахов, считаем важным дополнить характеристику нартов, либо нарт-эрстхойцев, нарт-эрхустойцев, в сказаниях чеченцев, где названные герои получают несколько своеобразное выражение.

К характеристике чеченских нартов, нарт-эрхустойцев

Как уже говорилось, в сказаниях чеченцев нет четкого разграничения нартов и эрхустойцев, 63 нартов-эрхустойцев (обычно фигурирующих в нарт-орстхойском эпосе) чеченцы называют и просто нартами. Плоскостные чеченцы не сохранили имен нартов, общих ингушам, осетинам, адыгам. В большинстве чеченских сказаний отдельные личности нартов-богатырей выриcовываются слабо, не имея своей эпической биографии. О нартах — древних богатырях говорится, что они выпили расплавленную медь и переселились на небо, и звезды Большой Медведицы и есть переселившиеся на небо древние нарты. Представление о древних чеченских нартах связано не только с небом, но и с подземельем. О них говорят, что они исчезли с лица земли, оставшись в ее недрах. Как мы уже указывали раньше, у ингушей, тоже существуют предания о нартах, о которых говорится как о последних представителях народа, жившего в древности на ингушской земле. По всем этим преданиям, нарты жили в подземельях, где хранились их сокровища. Д. Г. Жантиева в своем интересном докладе[169] на тему «Героический эпос горцев Северного Кавказа», ссылась на известную ей рукописную работу Ф. И. Горепекина «Ингуши» (т. IV, кн. 2)[170], пишет следующее: «Жили нарты в подземельях... Они были настолько сильны, что вырывали большие чинары с корнями и рукой очищали их от листьев. Тело их, обросшее длинными волосами, прикрывалось кожей диких зверей. Последний пред-

[169] Доклад был сделан Д. Г. Жантиевой в 1929 г. в Северо-Кавказском горском научно-исслед. ин-те (Ростов-на-Дону). Текст доклада не был опубликован.

[170] Рукописи Ф. И. Горепекина ни в одном северокавказском архиве обнаружить не удалось.

ставитель этого народа — нарт Тэймысхан встретился одному чеченцу, который спросил его: «Зачем вы, нарты, ходите по свету и причиняете зло повсюду?» Нарт пытался перехитрить чеченца и убить его, но это ему не удалось; он спрятался в подземелье, и больше нартов никто не встречал»[171]. Этот вид нартов-богатырей, запечатлевшийся в чеченских преданиях, относится к наиболее древнему типу. В чеченских сказаниях такие древние нарты не имеют положительных характеристик. Эти великаны, живущие вдали от людей, обычно враждебны людям. Подобные образы довольно часто встречаются и в чеченских сказках, например в записи Т. Эльдархановым чеченской сказки «Завет отца»[172]. Здесь о нартах сказано, что это великаны неимоверной силы; живут они в пустынном месте, усеянном трупами людей, убитых ими. У нартов есть кони, борзые и соколы. Конь одного из нартов трехногий, у нарта есть кистень величиной в скирду сена, который он «воткнул за пояс», и т. п.

Однако наряду с отрицательными нартами в чеченских сказаниях имеются и положительные. Они чаще всего наречены именами, например Гепак, Амир, Гапархан, Теча, Гезам Али и др. Положительные нарты тоже имеют весьма архаические черты, среди них встречаются и фантастические и более реалистические, даже историзованные образы, например нарты Гожак и Наур, которые уже значительно отдаляются от архаического типа и по существу сохранили только одно наименование «нарты». Что же касается таких нартов, как Гепак, Амир, Гепархан, Теча и др., так эти нарты-великаны отличаются некоторыми признаками, восходящими к представлению о древней неолитической культуре, своеобразно запечатлевшейся в эпических образах. Чеченские предания о «нартских памятниках» указывают на останки в виде челюсти нарта, зуба нарта.

Существенным признаком древности чеченских нартов является постоянное приобщение их к пещерам, холмам-курганам и в особенности к камням огромной величины. В сказании «Спор между Гепаком и Амиром» упоминается «холм нарт-эрстхойца Амира»[173], в сказании «Нарты из Энгеноя»[174], в котором фигурирует нарт-эрстхоец Гепархан, речь идет о высоком кургане, где жил этот нарт, высоком каменном заборе, на котором остались следы лошадиных копыт, отверстие в камне, куда мочился Гепархан.

---

[171] В упомянутом докладе Д. Г. Жантиевой на стр. 24 есть сноска из текста: *Ф. И. Горепекин.* Ингуши, т. IV, кн. 2 (рукопись).

[172] СМОМПК, вып. XXVIII, 1900, стр. 5—22.

[173] Вариант сказания записан С. Эльмурзаевым в 1960 г. Опубликован в кн.: ЧФ, т. III, 1964, стр. 8—9.

[174] Вариант Х. Ошаева. Опубликован в кн.: *А. Мальсагов.* Нарт-орстхойский эпос вайнахов, стр. 102.

Древние нарты чеченских сказаний по своей типологии во многом напоминают другие эпические образы, признаваемые наиболее архаическими. Таковы, например, волоты, о которых, по словам А. Н. Веселовского, в сибирских преданиях и легендах говорилось как о народе, который «ушел в землю» [175]. В. Даль тоже указывает на кости допотопных животных, которые в Великороссии признавались «волотовыми костями» [176]. А. Н. Веселовский в разборе саги о Тидрике фиксирует внимание на легендах об исчезнувших народностях, которые «ходят повсюду» и «привязаны к древним постройкам, могилам, костям необычной величины, орудиям из камня и т. п.» [177]. Он же обращает внимание на образ великана Калевы, «имя которого пристроилось в эстонском и западнофинском предании к целому ряду местностей, холмам, утесам, озерам и рекам»; Веселовский упоминает и «огромный камень, брошенный Калевой во время его состязания с братьями», который виден у Садернгернского озера около Дерпта [178]. По мнению ученого, «все это представляется моментами какого-то древнего сказания, типически выразившего переход неолитической культуры к векам бронзы и железа» [179].

Древние нарты чеченских сказаний, преданий, легенд, как уже отмечалось нами раньше [180], имеют много общих эпических признаков с древними кавказскими великанами-богатырями. Любопытно, что в современных записях чеченских эпических рассказов о нартах древние образы осмысляются сказителями в более современном толковании, что, однако, не снижает их архаического происхождения. Показательны в этом отношении, например, такие произведения, как «Теча и его возлюбленная Цай», «Спор между Гепаком и Амиром», «Нарты из Энгеноя» и др.

«Теча и его возлюбленная Цай» — скорее предание, чем сказание. В нем мало поэтических элементов, и весь рассказ о Тече и Цай состоит в изложении голых фактов, которые в контексте выдаются за быль. О Тече сказано, что он жил в давние времена в пещере на крутом склоне высокой горы. Это место и теперь называется Течина вершина. У него была возлюбленная Цай. Она тоже была «нарт» и жила в месте, называемом Джаби-поляна. Теча любил играть на дечиг-пандуре [181], и Цай слушала его в самозабвении. Однажды Цай

---

[175] *А. Н. Веселовский.* Русские и вильтины в саге о Тидрике Бернском (вероиском). СПб., 1906, стр. 17.
[176] *В. Даль.* Толковый словарь русского языка.
[177] *А. Н. Веселовский.* Указ. соч., стр. 18—19.
[178] Там же, стр. 98—99.
[179] Там же, стр. 105.
[180] См. стр. 32 нашего исследования.
[181] Дечиг-пандур — струнный музыкальный инструмент, напоминающий балалайку.

настолько увлеклась его игрой, что девять коров подоила на землю, а не в подойник. Тогда Теча, увидевший это на расстоянии 4—5 верст, отделявших их жилища, говорят, бросил в Цай, чтобы она опомнилась, камень величиной в «три-четыре арбы» (который имел 3 метра в длину и 3 метра в ширину). Цай обрадовалась его шутке и в свою очередь кинула камень своему возлюбленному. Камень Цай тоже был не маленьким, раз могучий богатырь смог протанцевать на нем танец, при этом так темпераментно, что даже оставил на камне следы своих ног. Говорят, и Цай протанцевала на камне Течи свой ответный танец [182].

Совершенно очевидно, что в рассматриваемом предании сюжет не героизирован, более того, он раскрывается несколько в романтическом направлении. И все-таки перед нами подлинные, эпические богатыри-нарты, представленные в наиболее древнем виде. Их действия сопряжены с огромными камнями, описание которых занимает в рассказе известное место, составляя предмет повествования. Нарты бросаются камнями, танцуют на них, оставляют следы своих богатырских ног. В предании «Теча и его возлюбленная Цай» вызывает внимание и «мотив Орфея», представленный в своеобразном художественном оформлении. Мотив этот вообще хорошо известен в вайнахском эпосе и может вполне признаваться в качестве locus communis многих сказаний. В этой связи можно назвать ингушское сказание «Колай Кант», в различных вариантах которого тоже интерпретируется этот же мотив. Мать, сестра, либо сестра брата Колайского молодца так заслушиваются его грустной мелодией, что доят молоко не в подойник, а мимо него.

Любопытно проследить, каково назначение этого мотива в общем эпическом повествовании. Совершенно очевидно, что он во всех указанных случаях имеет не только эстетическую, но и психологическую функции, когда показано воздействие музыки на внутреннее состояние человека, ее способность поглощать его душу до самозабвения, будь то обыкновенная женщина или богатырка, бросающаяся ради кокетства огромными камнями. Все это характеризует эстетизм народа, который сумел постичь высокие сферы духовной жизни и запечатлеть это в своем эпическом творчестве.

В сказании «Нарты из Энгеноя» речь идет о «добрых нартах» — Юртусе и Исе и «злых нартах», не имеющих имен. Здесь огромные камни тоже вписываются в жизнь нартских богатырей, подчеркивая их архаическую природу. Вместе с тем древняя основа сюжета подверглась более позднему напластованию. Выражается это в мусульманском религиозном мировоззрении, которое заметно в самой характеристике нартов: Юртус и Иса считаются «добрыми нартами» лишь потому, что они «признава-

[182] См. ЧФ, т. III, 1964, стр. 10.

ли единого бога аллаха»; им противостоят «злые нарты», которые были «керисти», т. е. христиане. Сам рассказ об энгеноевских нартах не отличается эпической распространенностью и тоже носит характер скупого сообщения, с установкой на его достоверность. Здесь говорится о том, что «когда-то нарт-эрстхойцы жили и у нас. Здесь, в ауле Энгеной, жили два нарта — Юртус и Иса. Они были выходцы из Малхесты, признавали единого бога аллаха. Отсюда виден высокий берег реки Акташ. На том берегу жили злые нарты «керисти» [неверные, христиане], и они ели свинину. Юртус был сильный нарт. Мог он далеко бросать большие камни. Он сказал не признававшим единого бога нартам: «Перестаньте есть свинину или уходите с нашей земли». Злые нарты не послушались. Тогда Юртус бросил из Энгеноя вон на тот высокий берег свою секиру [это расстояние — километров восемь]. Злые нарты испугались, сбросили свиней с высокого берега вниз и покинули нашу страну. И до сих пор на том месте под обрывом, где упали жирные свиньи нартов, не растет трава. Старик уверял, что это действительно так» [183].

Данный текст указывает, что один из добрых нартов носит мусульманское имя Иса. Злые нарты едят свинину, а добрые нет. Эти позднейшие мусульманские влияния на нартский эпос Х. Ошаев справедливо объясняет близостью исламского Дагестана. Что касается Энгеноя, то здесь мусульманство было принято чеченцами раньше, чем в других местах.

В сказании «Спор между Гепаком и Амиром» один из нартов, Гепак, рассердившись однажды на Амира, бросил в него «такой большой камень, что на нем свободно могли бы сделать намаз [184] сорок человек». Основу спора между богатырями составляют не враждебные, а мирные отношения. Вернее всего, это трудовое соревнование между Гепаком и Амиром. Оба героя обрисованы в положительном смысле. О Гепаке сказано, что «он много хлеба сеял», об Амире, что «он имел много скота», и между собой они часто спорили. Хлебопашец Гепак старался доказать свое превосходство перед Амиром-скотоводом, последний же делал обратное. Гепак хвалился своей пшеницей: «Мною в поле посеянная, выращенная и обмолоченная пшеница так обильна, что в ней по дороге во время перевозки остается след ст копыт коня».

Амир же хвалился своим скотом, говоря своему «противнику»: «Куда тебе тягаться со мной, когда в моем стаде имеется 50 одноцветных и одновозрастных бычков».

В этих сказаниях, как видим, тема богатырских наездов, типичных для нартского эпоса, совершенно не разрабатывается. В других же сказаниях она представлена слабо.

---

[183] Цит. по кн.: *А. Мальсагов*. Нарт-орстхойский эпос вайнахов, стр. 102.
[184] Намаз — молебствие у мусульман.

Положительная оценка героев чеченских сказаний включает такие признаки, как сила, могущество, смелость, трудолюбие (хороший пастух и скотовод, хороший хлебопашец); сюда относится и умение хорошо играть на музыкальном инструменте — пандуре, шеде и др. Вместе с тем восхваляется и удальство героя, который «вправе» угнать у своего соперника (и не обязательно врага!) табуны лошадей, отары овец, либо отбить полюбившуюся ему чужую жену, даже применив жестокость. Подобное явление в эпосе имеет историческое объяснение.

Важно различать понятие героического в эпосе в разные эпохи существования человечества, учитывая историческую относительность сущности героического. На самых древних ступенях развития человечества борьба героя с магическими силами была его героическим проявлением. В более поздние эпохи, например в период разложения родового строя или в период военной демократии, героичность определялась удальством, успехом в набеге, удачным захватом добычи и тоже признавалась герой-

Пещера Наура

ством [185]. Все это надо иметь в виду в определении критериев положительного и отрицательного, в оценке деятельности и характеров эпических персонажей.

Продолжая характеристику чеченских нартов, остановимся на сказаниях, в которых образы архаических богатырей получили более позднее историческое оформление. Наиболее показательны в этом отношении сказания «Наур и Гожак» и «Отцовское наследство». Гожак, Наур и Чуара Нельбиевич — это уже не древние нарты-великаны, перебрасывающиеся огромными валунами, а вполне реальные герои, хотя они тоже изображены могучими богатырями. Сказание «Наур и Гожак» любопытно во многих отношениях. Прежде всего бросается в глаза «реалистическая» тенденция рассказа на достоверность излагаемых в нем событий. Это становится очевидным с самого начала и до конца повествования: «Некогда жили два нарта: Наур и Гожак. Жилище Гожак-нарта и теперь еще видно на земле Нога-Мирзаюртовского аула и называется Гожак-ор, т. е. пещера, или подкоп, Гожака. Подобная же пещера видна на земле Верхне-Наурского аула и называется Наур-ор, т. е. пещера Наура. Эти два нарта господствовали на земле надтеречных чеченцев. «Гожак имел красивую жену, по имени Белашай. Наур влюбился в нее и вознамерился завладеть ею. В этом помог Науру его приятель, кабардинец».

Для сказания «Наур и Гожак» примечательно, что в нем имеют место многие характерные эпические моменты. Здесь герой задает традиционный вопрос: «Знаешь ли ты на свете богатыря, храбрее меня?» В эпическом стиле рисуется и появление незнакомого богатыря, а именно: «С высоты гор Наур приметил за рекою ехавшего всадника. В первый раз в жизни робость овладела его душой, и он приготовился на всякий случай. О всаднике он размышлял таким образом: если он робкой души, то будет искать броду, если же храбр и отважен, то зря кинется в воду. С высокого берега ногаец ринулся в воду, переплыл реку и предстал перед Науром».

По ходу рассказа следует, что столкновение богатырей происходит из-за женщин, что зафиксировано во многих эпических сказаниях. Здесь же имеет место совершенно необычная ситуация и неэпический способ разрешения конфликта: богатырь, жена которого была неверна, просит разрешить и ему провести ночь с женой соперника: «Насытившись, ногаец сказал: «Послушай, Наур, правым берегом Терека владеешь ты, левым — я. Кони наши пьют общую воду Терека, следовательно, и мы сродни между собой. Эхо теречных вод повторяет твое имя, ветер

---

[185] В понятиях исторической обусловленности сущности героического в фольклоре в разные эпохи истории человечества вполне применимы высказывания Ф. Энгельса в его труде «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (*К. Маркс и Ф. Энгельс.* Избр. произведения, т. II, М., 1955, стр. 296).

ногайских степей далеко несет звук моего имени. Чего бы, кажется, недоставало нам и почему бы не жить нам дружно? Не будем толковать, как бабы и дети, поговорим по-богатырски. Ты обесчестил мою жену и должен позволить мне то же самое со своей». По сказанию, Наур не соглашается на это, предпочитая богатырский поединок, однако он погибает в нем из-за коварства врага, прибегнувшего к уловке. Сказание завершается элегической концовкой, в которой женским героиням — Сатай-хан и Белашай отдается явное предпочтение перед коварным Гожаком. «Ты мог его убить или обманом, или же изменой. Он всегда был храбрее тебя», — говорит ему жена. «Уличенный в обмане, ногаец устыдился, отвез жену с почетом к родителям, а сам уехал в Казань. Узнав о смерти Наура, жены его лишили себя жизни. Сатай-хан с кручи кургана бросилась в Терек и погибла в его волнах... Белашай же с высокого кургана кинулась в пропасть». Собиратель говорит, что в воспоминание этого происшествия и в честь женщин и теперь называются места: одно — Сатай-те, т. е. «возвышенность Сатай», другое — Белашай-барз, т. е. «курган Белашай» [186].

Анализируемое сказание любопытно во многих отношениях, в том числе и как образец народной повествовательной прозы. Как было видно, сказание имеет многосюжетный состав и складывается из новеллистических и героико-эпических мотивов. Последние совершенно очевидны и определяются такими постоянными в вайнахском эпосе местами, как описание переправы героя через бурную реку, богатырского поединка (хотя здесь и не совсем обычного), наличием характерной и постоянной для героических сказаний эпической формулы — «есть ли на свете богатырь храбрее?», сюжетного мотива, который можно было бы условно назвать «эпическая трансляция» музыки на расстояние (Наур играет на пандуре, и жены слушают его на расстоянии 30—40 верст) и т. д.

Наряду с эпическими данными, рассказ насыщен многими историческими реалиями, в том числе бытового, нравственного порядка, когда подчеркивается, что герой, уличенный в обмане, устыдился и «отвез жену с почетом к родителям», а «сам уехал в Казань»; в повествовании фиксируется и родовой фактор, когда речь идет о потомстве ногайского Мирзы. Все это говорит о более позднем историческом осмыслении в народе эпических образов и сюжетов и тенденции к реалистическому воспроизведению изображаемых событий.

Варианты разбираемого сказания бытуют и в наше время. Некоторые из них даже представляют более архаическую редакцию.

Так, в сказании «Новр и Гожак» [187] сохранился богатыр-

---

[186] ССКГ, вып. VI, 1872, стр. 45.
[187] ЧФ, т. III, стр. 16.

ский мотив поединка богатыря с женщиной-богатыркой, какой представлена красавица Белаши. Она становится женой Гожака только после его победы над ней в состязании в силе и мощи. Вот как здесь передается этот эпизод:

«Помимо красоты, Белаши имела огромную силу. «Я выйду за человека, который превзойдет меня в силе и выносливости»,— объявила Белаши. Говорят, что боровшегося с ней человека она бросала наземь и, вырвав из головы своей волос, перевязывала им своего противника.

Услышав о красоте и подвигах Белаши, к ней верхом на коне прибыл Гожак. Когда Белаши поведала ему о своих условиях, он приготовился с ней бороться. Белаши сказала Гожаку: «Если ты пришел одолеть меня, то сходи с коня и мы будем бороться». Тогда Гожак ответил Белаши: «Ты женщина, и мне неудобно бороться с тобой пешим: я буду бороться с тобой, сидя верхом на коне...» Белаши была такой высокой, что любой всадник мог свободно проехать под ней. И Гожак стал бороться с Белаши. Он взял ее за локоть и подбросил кверху, а когда она падала, подхватил и усадил Белаши на коня. После этого Белаши и вышла замуж за Гожака».

Образ Чуара Нельбиевича, яркого эпического героя, запечатлен в чеченском сказании «Отцовское наследство»[188].

Чуара Нельбиевич противопоставлен в сказании не только безымянным нарт-эрстхойцам, изображенным в отрицательном смысле, но и зазнавшемуся в известной мере царевичу, что определяет социальную мотивировку сказания. В конфликте с ними и раскрывается природа народного героя. Многие мотивы, которые входят в состав сказания, тоже выдержаны в стиле кавказско-эпической традиции. Здесь Чуара Нельбиевич оформлен по всем «правилам» эпической героики. Он имеет богатырского коня, который 15 лет стоит в темной конюшне и кормится «только кремнем и железом», «очень зол и страшен» и под стать только могучему человеку. А кольчуга героя так тяжела, что ее могут сдвинуть с места только 15 девиц, такова же и богатырская шашка.

Характерно, что местный герой представлен в сказании бедняком; о нем говорится следующее: «В селе с двенадцатитысячным населением жил когда-то человек по имени Чуара Нельбиевич, до такой степени бедный, что чуть не помирал с голоду». Но получив богатырское наследство отца, Чуара Нельбиевич «оседлал отцовского коня, легко поднял и надел броню и, перепрыгнув на коне через три преграды, выехал бродить по белу свету».

Эпический характер героя раскрывается в его действиях. В ответ на вопрос надменного царевича, спрашивающего с полным пренебрежением: «Что за создание едет нам навстречу?»,

---

[188] СМОМПК, вып. XXIX, 1901, стр. 1—33.

Чуара с достоинством ответил царевичу: «Ты видишь перед собой Чуара Нельбиевича, которому пролетающая птица бросает в виде дани перо, а проходящие звери — копыто. Каков я, скоро увидите!» Сказав это, он ударил плетью коня и бросился на них с обнаженной терсмаймальской шашкой. Конь давит тех, кто попадается ему под ноги. Кто попадается под руки, того убивает Чуара Нельбиевич». Таков облик народного героя, к эпической характеристике которого примешиваются уже и социальные моменты.

В отношении чеченских нартов отметим еще одну особенность, а именно их грамматическое оформление в эпическом контексте.

В большинстве случаев в чеченском языке нарты приводятся в классе «ду-ду». К классу «ду-ду» относятся мифические существа, например, ешап, убар (упырь), малейк (ангел), алмас.

Вместе с тем о нартах иногда говорится как о людях в мужском классе. Это встречаем, например, в «Чеченских текстах» Т. Эльдарханова, где слово «нарт» грамматически оформлено так же, как применительно к людям (а не сверхъестественным существам), т. е. говорится: «нярт ву» [189]. Надо сказать при этом, что сами образы нартов не отличаются реалистичностью изображения.

Мы постарались показать на различных примерах, как нарты изображаются в чеченских сказаниях, проследив архаическую основу образов и более позднее их развитие.

Сами по себе рассказы о чеченских нартах, как мы могли заметить, могут быть достаточно пространными, со всеми поэтическими concetti, передающими живость и картинность эпического изображения. Наряду с этим бытуют и такие, в которых уже отсутствуют обычные черты эпического изложения, показ героев в действии и т. п. Тогда повествование представляет только сжатую передачу эпического содержания, ограниченного лишь констатацией того или иного голого эпического факта, без каких-либо поэтических элементов. Это, к сожалению, больше всего относится к современным записям.

Все-таки даже в отрывочных фрагментарных сказаниях мы встречаем многие существенные элементы древней героической эпопеи.

Местные герои нарт-орстхойских сказаний

Как уже говорилось раньше, в вайнахском эпосе определен тип местных героев, имеющих положительную характеристику. Местные герои являются своеобразными художественно-символическими носителями общественно-исторических сведений, касающихся жизни вайнахских племен на протяжении значитель-

---

[189] *Т. Эльдарханов.* Чеченские тексты.— СМОМПК, вып. XXVIII, 1900, стр. 5—22.

ного периода их существования. И потому что тип местных героев формировался в художественном сознании народа длительное время, эпические образы воплотили стадиальность исторического развития. Вот почему они не совсем однородны в своей идейно-эстетической характеристике, которая во многом зависит от сюжетно-тематического разнообразия.

В нарт-орстхойском эпосе все указанные компоненты идейно-эстетического формирования получили специфическое выражение. Здесь местные герои как «сильные мирные обитатели» противостоят воинственным нарт-орстхойцам, не выступая при этом в агрессивной роли. Образы «сильных мирных обитателей» в достаточной степени архаизированы и воплощают трудовую и вместе с тем богатырскую мощь. В сказаниях и преданиях более позднего исторического периода, в которых нарт-орстхойцы заменены эпическими врагами другого рода, а сюжетно-тематический комплекс приобретает несколько иное, углубленное историческое выражение, видоизменяется и тип местных героев. Теперь они выступают в активной роли воинов-освободителей родной земли и т. д. Богатырская архаика образов заменяется более реалистической художественной фактурой. Итак, местных героев вайнахских сказаний мы подразделяем на два вида: один из них архаический, второй можно назвать, условно говоря, «героико-историческим».

В данном разделе предметом нашего внимания являются местные герои архаического вида. Как уже говорилось, отношения между ними и нарт-орстхойцами в большинстве случаев антагонистические.

Эпические рассказы о сильных мирных обитателях, на которых нападали нарт-орстхойцы, у ингушей и чеченцев полны глубоко философского смысла. Они отличаются композиционной целостностью и даже составляют (внутри нарт-орстхойского эпоса) своеобразные циклы, сгруппированные вокруг наиболее выдающихся героев. Таковы здесь Колай Кант, Охкыр Кант, Бятар, Горжай, Пхагал Бяри, Бийдолг Бяри, Киндий Шоа, Гезама Али и др. Эпическое изображение этих образов в большинстве случаев осуществляется на основе идейно-художественных принципов древней богатырской традиции. Эти персонажи представлены в эпосе в могучем богатырском облике. Сюжетный состав сказаний, характер эпического конфликта и другие художественные подробности также убеждают в их архаической принадлежности.

Основными восхваляемыми свойствами местных героев, как и у нарт-орстхойцев, остаются сила и богатырская мощь, храбрость и мужество. Но к этому еще присоединяются трудолюбие, благородство, честность, сдержанность, доброта, гостеприимство и т. д.

Колай Кант

Колай Кант [190] — любимый эпический богатырь; ему посвящено большое количество сказаний, которые по своей художественной силе и выразительности относятся к выдающимся произведениям героического эпоса вайнахов. Нам известно несколько вариантов о Колай Канте, зафиксированных в разное время на протяжении ста лет. Все они однотипны по содержанию и разнятся только незначительными деталями сюжета. Первая запись и публикация сказания о Колай Канте принадлежит Ч. Ахриеву и относится к 1870 г. [191] Для того чтобы рассуждать по поводу нескольких вариантов этого сказания и судить об особенностях его основного героя, приведем содержание наиболее полной записи Ч. Ахриева.

В сказании говорится, что жили три брата и самый младший из них был Колай Кант. С малых лет он не работал и только укреплял свои силы. Семь лет так прожил он за счет старших братьев. Когда он почувствовал в себе значительные силы, тогда взялся за работу. Он имел особенную любовь к овцам и потому сделался пастухом. У братьев было двадцать овец и один козел, говоривший по-человечески и прозывавшийся по имени своего хозяина, т. е. Колай Кант. Когда Колай Кант в первый раз отправился пасти овец, то заблудился и перешел через несколько гор. Двенадцать лет не было о нем ни слуху, ни духу, в течение этого времени у Колай Канта увеличилось овец настолько, что их нельзя было сосчитать. Овец Колай Кант загонял в огромную пещеру, имевшую вход наподобие ворот; вместо дверей он приставлял плоский камень, который могли передвигать только 60 человек; он же сам ставил его одной рукой.

Соска Солса, «который по силе, отваге, хитрости не находил себе соперника», отправился со своими 60 всадниками к Колай Канту с намерением угнать у него баранту. Они подошли к пещере, где находился Колай Кант, и с большими усилиями отодвинули плоский камень, стоявший у входа. Как только они вошли, к ним направился козел, говорящий по-человечески, и начал драться с ними. Колай Кант, который только что проснулся, стал отгонять козла, приняв явившихся орхустойцев за доброжелательных гостей, но в это время они накинулись на него со всех сторон. Тогда Колай Кант расправил плечи и ударил орхустойцев о стену пещеры, а Солсе дал такую пощечину, что он закружился, как кубарь. Еле-еле ушли они от Колай Канта живыми.

Солса пришел к Ботоко Ширтге и стал просить его найти средство, чтобы уменьшить силу Колай Канта. Ботоко Ширт-

---

[190] Колай Кант значит «колайский молодец», «наездник». Колай — название местности.

[191] ССКГ, вып. IV, 1870, стр. 4—7.

па предложил вовлечь Колай Канта в любовную связь с какой-нибудь женщиной: если он проживет недели две с ней, то потеряет свою прежнюю телесную силу. Солса принял совет и подослал к Колай Канту свою сестру. Колай Кант гостеприимно встретил ее, но дважды отталкивал ее от своего ложа, так как «дал слово никогда не жениться и не иметь дело ни с какой женщиной». На третью ночь, когда сестра Солсы подошла к нему, он уже не мог пересилить свою страсть и предался ей. С тех пор Колай Кант все время проводил с сестрой Соска Солсы. Он уже перестал пасти баранов; вместо него смотрел за ними и загонял их в пещеру его козел, говорящий по-человечески. Чем больше Колай Кант проводил время с женщиной, тем больше терял свою силу. Он уже не мог плотно ставить камень при входе в пещеру; день ото дня вход расширялся, так что через 10 дней можно было свободно войти во внутрь пещеры.

Спустя две недели Солса вместе с Ботоко Ширтгой и своими товарищами-орхустойцами отправились к Колай Канту, они беспрепятственно вошли в пещеру, застав Колай Канта спящим на коленях женщины. Орхустойцы связали его веревкой, сделанной из конского волоса. Колай Кант проснулся, когда уже был связан; он стал биться так, что веревка, которая связывала его, врезалась до самых костей. Орхустойцы зарезали его любимца козла для шашлыка. Колай Кант попросил у них, чтобы они дали ему какую-нибудь кость козла. Все отказали в его просьбе, кроме сестры Солсы, которая и подала ему бедренную кость. Колай Кант сделал из нее зурну и заиграл на ней жалобную песню. Песня эта была услышана женой старшего брата Колай Канта, когда вечером она на дворе доила коров; она сказала: «Это играет младший брат моего мужа; с ним случилось какое-нибудь несчастье». Она пошла объявить об этом мужу и деверю. Те немедленно отправились на ту сторону, где жили орхустойцы. Они уже догоняли орхустойцев между Джераховским и Дарьяльским ущельями, но бог, предвидя, что прольется напрасно человеческая кровь, провел для устранения кровопролития реку Терек так, что на правом берегу остался Колай Кант со своими братьями, с сестрою Солсы и с половиной своей баранты, а на левом берегу — орхустойцы с остальной половиной баранты Колай Канта, как бы в калым за сестру. Колай Кант, видя, что его отделяет Терек от орхустойцев, и желая показать им свою силу и ненависть к ним, схватил длинный плоский камень, ударил его о землю, говоря, что он швырнул бы их тоже о землю, если бы они попались ему в руки. Орхустойцы тоже, как бы в ответ, ударили такой же камень о землю. Погрозив и показав свою силу, они разошлись восвояси. Прибыв в свой родной аул, Колай Кант пожелал испытать, сколько у него осталось силы после женитьбы. С этой целью он влез на вершину горы и поставил

один на другой три камня громадной величины [192]. С тех пор его никто не трогал и не покушался угнать его баранту.

В 1892 г., т. е. спустя 20 лет после записи Ч. Ахриева, Б. Далгат записал более короткий вариант этого же сказания и опубликовал его под названием «Соска Солса и Колай Кант» [193].

Сравнивая два упомянутых варианта, заметим следующее: в варианте Ч. Ахриева говорится, что Колай Кант был младшим братом из трех, что он заблудился в горах вместе со своими овцами и 12 лет не видел людей. Упоминается и козел, «говоривший по-человечески». По записи Ч. Ахриева, в сказании активное участие принимает Ширтга, который не только дает Солсе совет, как умалить силу богатыря-пастуха, но идет вместе с орхустойцами (нарт-орстхойцами) пленить его. Дважды проникали они в пещеру Колай Канта. В первый раз они потерпели поражение, когда «Колай Кант размахнул свои плечи и ударил всех орхустойцев об стену пещеры, а Солсе дал пощечину такую, что тот закружился, как кубарь». Во второй раз они применили хитрость и, пленив богатыря, увезли его с собой; в погоне за похитителями участвуют братья Колая.

В варианте Б. Далгата вышеуказанные эпизоды и детали сюжета отсутствуют. Здесь Ширтга не участвует, вовсе ничего не говорится о братьях Колая и сестре Солсы, вместо сестры фигурирует «одна красивая девушка». Орстхойцы не пленяют богатыря и не увозят с собой, а оставляют его на месте, связанного по рукам и ногам. В его освобождении участвует только сноха (а не братья), которой в этом случае отводится главная роль. Колай сам пускается в погоню за похитителями. Существенная разница между двумя рассматриваемыми вариантами наблюдается в следующем: в первом варианте кровопролитие между орстхойцами и Колаем предотвращается богом; во втором — о боге вообще ничего не говорится, враждебные стороны разделяются при помощи Терека, который вдруг увеличивается сам по себе. Во всем остальном сюжет сказаний полностью совпадает.

Публикация сказания на ингушском языке была осуществлена только при Советской власти. В 1932 г. в книге «Устное народное творчество вайнахов» [194] были помещены два варианта сказаний «Колай Кант»: первый в записи Л. Ахриева (со слов

---

[192] Камни эти вместе составляют нечто вроде довольно высокой башни; каждый камень вышиною более 2 саженей. Между 2 и 3-м камнем находятся маленькие камни, вроде подпорок. Эти-то камни, служащие, по-видимому, подпорками, приводят горцев к тому убеждению, что они положены человеческой рукой (примеч. Ч. Ахриева).

[193] Вариант сказания, записанный Б. Далгатом, см. в «Приложении» на стр. 314.

[194] «Устное народное творчество вайнахов», т. I. Орджоникидзе, 1932, стр. 11—14.

Камни Колай Канта

А. Гудиева), второй — в записи А. Аушева. В 1940 г. появился вариант Х. Осмиева (со слов И. Цицкиева), опубликованный в книге «Ингушский фольклор» [195]. В 1953 г. Д. Мальсагов опубликовал еще один вариант сказания «Колай Кант и Сеска Солса» в книге «Радость сердца» [196], где текст на ингушском языке записан в 1928 г. со слов Х. Барахоева.

По варианту А. Аушева, Колай Кант тоже был пастухом, жил в горах в пещере, и у него было три тысячи овец. Когда он ложился спать, то овец загонял в пещеру, закрывая вход осколком горы, отсеченным от ее гладкой стороны. Сеска Солса не

---

[195] ИФ [т. I], стр. 3—6.
[196] Сб. «Радость сердца», стр. 239—241.

мог справиться с могучим пастухом, проникнуть в его пещеру. Он прибег к хитрости, подослав к богатырю женщину. В данном тексте дополнительно сообщаются следующие подробности: «Утром, отодвинув плиту и выгнав своих овец, Колай Кант уже не мог придвинуть плиту вплотную, и оставалась щель, в которую могла бы пробраться кошка. Во вторую ночь щель в дверях осталась побольше, в нее могла бы пробраться овца, а после третьей ночи образовалось отверстие, в которое могли бы пройти две овцы бок о бок, или человек в бурке с оружием. В четвертую ночь в пещеру ворвался Сеска Солса с двенадцатью (эзди) товарищами». Здесь тоже упоминается «козел-вожак», которого убили нарт-орстхойцы.

В записях Ч. Ахриева и Б. Далгата не объяснено, каким образом богатырь, связанный по рукам и ногам, сумел сделать из бедренной кости козла музыкальный инструмент. Тут же об этом говорится более подробно: «Когда ему бросили кость, он ногтем отщепил от нее смычок, сделав мундштук [«лак»], мизинцем проткнул пять дырок, и из кости получилась зурна [197], на которой Колай Кант и сыграл свою грустную песню». Ее услышала не сноха, а мать богатыря, оповестившая о случившейся беде двух других сыновей. В варианте А. Аушева встречаются и более поздние привнесения. К ним, например, относится появление в сказании неизвестного «всадника», присоединившегося к братьям на перевале трех крестов, когда они ехали на выручку Колая. Всадник этот был «святой», и это он молит бога, чтобы Терек стал многоводным.

Сказание «Колай Кант и Сеска Солса», записанное Д. Мальсаговым, сохраняет всю художественную полноту старых записей. У Д. Мальсагова, между прочим, сказано, что «Сеска Солса во всем уступал Колай Канту и смог победить его лишь хитростью и обманом». В подобных «приемах» Сеска Солса не оригинален; осетинский его собрат, как известно, тоже победил могучего богатыря Тотрадза хитростью и обманом [198]. Довольно часто прибегает к этому и Сосрыко в адыгских сказаниях о нартах. В рассматриваемом варианте представляет интерес архаическая концовка сказания. Сеска Солса, настигаемый Колай Кантом, обращается к языческим богам — всемогущему Дяла и громовержцу Сели и просит их о помощи, восклицая: «Дяла и Сели, не дайте Колай Канту настичь меня!» После этого «маленьким ручейком текущий Терек превратился в такую могучую реку, что ее было невозможно перейти человеку». Что касается скал, в гневе брошенных богатырями, то об этом сказано следующее: «Обе эти скалы и сейчас лежат по Тереку чуть выше Балты.

---

[197] Музыкальный инструмент типа свирели.

[198] См., напр., вариант «О нарте Созырыко и маленьком Тотрадзе, сыне Алимбека».— «Памятники народного творчества осетин», вып. I, стр. 100—106.

Автограф рукописи Б. Далгата «Страничка северокавказского богатырского эпоса»

Перевал трех крестов

Скала, брошенная Сеска Солсой, вдвое меньше скалы, брошенной Колай Кантом». Последние штрихи подчеркивают превосходство силы и могущества колайского молодца в сравнении с прославленным нарт-орстхойским героем.

В варианте Х. Осмиева тоже восхваляются сила, могущество и мужество Колай Канта, который не боялся один пасти овец далеко в горах. В те времена, говорится в сказании, на такое отважились лишь немногие, ибо шайки разбойников делали набеги и уводили людей. Особая богатырская мощь Колай Канта подчеркивалась и тем, что он «один съедал целого барана». В отличие от всех других рассказов здесь против пастуха действуют не нарт-орстхойцы, а черкесские князья, что, несомненно, является более поздним привнесением. Черкесские князья и подсылают к Колай Канту «синеглазую и русоволосую девушку».

Во всех вариантах этого сказания наблюдается интенсивная локализация места действия. В сказании упоминаются, например, Джерахавское ущелье, аулы Фуртоуг, Кели, селение Балта и др. Это явление характерно для всех эпических рассказов о местных героях, где встречаются подлинно исторические топонимы — названия святилищ, горных хребтов, ущелий, рек и селений, типичных для данной географической местности.

Сказания о Колай Канте до сих пор бытуют у ингушей. Знают в народе и грустную мелодию пастуха. А. Мальсагову

в марте 1967 г. удалось записать один куплет песни Колай Канта:

Связал себя с женщиной,
Обманулся вражеской женщиной
Помогите, о братья, помогите!
Помогите, о братья, помогите! [199]

Образ колайского молодца в эпосе вайнахов символизирует силу, могущество и народное трудолюбие. Колай Кант воспринял многие черты великанов-богатырей, но здесь они получили другое качественное наполнение, раскрываясь в иной идейно-художественной ситуации — ситуации героического конфликта. Главное, что отличает Колай Канта от великанов (несмотря на имеющий место эпический гиперболизм), это подлинно реалистический характер его изображения, непосредственная причастность этого персонажа к жизни народа, его быту, национальному мировоззрению.

С одной стороны, перед нами богатырь: он одной рукой передвигает глыбу, которую не сдвинуть 60 молодцам, одним размахом плеча скидывает с себя 60 врагов, набросившихся на него, ударяя их о каменную стену пещеры. А Сеска Солса, главарь орстхойцев, получает от него удар, от которого кружится, как кубарь. Колай Канту не составляет особого труда бросить огромные скалы. Колай внушает ужас прославленным безудержной удалью нарт-орстхойцам, и они молят всех богов, чтобы бурный Терек разделил их.

С другой стороны, Колай Кант — великий труженик, он как хороший хозяин управляется с тремя, пятью и более тысячами овец. Он настолько гостеприимен, что готов принять даже своих недругов. Колай Кант отличается нравственной чистотой и детской доверчивостью, что и используют его враги. Таков положительный образ эпического героя-богатыря, на примере которого может ставиться проблема народной нравственности в определенные исторические периоды жизни вайнахов.

Сказания о Колай Канте содержат древние эпические мотивы. Достаточно указать на саму идею древнего аскетизма, эпического табу, неприкосновения героя к женщине, о котором говорилось еще четыре с половиной тысячи лет тому назад в знаменитом аккадском эпосе о Гильгамеше. Здесь о могучем Энкиду сказано:

Некий есть муж, что из гор явился,
Во всей стране велика его сила,
Как у воинства Ану, крепки его силы [200].

---

[199] *А. О. Мальсагов.* Нарт-орстхойский эпос вайнахов, стр. 163.
[200] «Эпос о Гильгамеше». М.— Л., Изд-во АН СССР, 1961, стр. 10.

Великий Гильгамеш учит охотника, который не может справиться с Энкиду, привести к нему блудницу Шамхат:

Иди, мой охотник, блудницу Шамхат приведи с собою,
Когда у водопоя зверье он поит,
Пусть сорвет она одежду, красы свои откроет,—
Ее увидев, к ней подойдет он... [201]

И далее утверждается мысль об умалении женщиной непреодолимой мужской богатырской силы:

Шесть дней миновало, семь ночей миновало,
Неустанно Энкиду познавал блудницу.
Когда же насытился лаской,—
К зверью своему обратил лицо он.
Увидав Энкиду, убежали газели,
Степное зверье избегало его тела.
Вскочил Энкиду — ослабели мышцы,
Остановились ноги, и ушли его звери.
Смирился Энкиду — ему, как прежде, не бегать [202].

Сказания о Колай Канте принадлежат к замечательным произведениям народной мысли. Не случайно великий русский писатель Л. Н. Толстой, прочитав в прошлом веке текст Ч. Ахриева, обратил на него особое внимание. Толстой отметил его в 84 пункте автографа «Материалы Х[аджи]-М[урата]» [203], обозначив, «Сказка прекрасная (4, 5, 6, 7)» [204].

Что в данном случае так понравилось Толстому в этой, по его словам, «прекрасной сказке»? Можно предположить, что Л. Н. Толстого привлек и образ могучего, бесстрашного, по-детски доверчивого богатыря, и утверждаемая в сказании идея аскетизма, то, что воздержание от плотских соблазнов рождает силу, которая и была у Колай Канта. Вторая идея, импонировавшая Л. Н. Толстому,— это мудрое и справедливое, с точки зрения народной этики, примирение враждующих сторон.

В нарт-орстхойском эпосе всегда наблюдается превосходство местных героев над нарт-орстхойцами. Это очевидно и в группе сказаний о Бийдолг Бяри, или Пхагал Бяри (имеются в виду сказания «Жена Пхагал Бяри и нарт-орстхоец», «Пхагал Бяри», «Бийдолг Бяри и Сеска Солса» и др.).

Д. Мальсагов в своей неопубликованной статье «Устное творчество чечено-ингушского народа» [205] высказывает ценные суждения об этимологии имени Пхагал Бяри (по-ингушски Пхьагал

---

[201] «Эпос о Гильгамеше», стр. 11.
[202] Там же, стр. 12.
[203] Рукопись хранится в Государственном музее Л. Н. Толстого в Москве.
[204] Об этом см. в кн.: *У. Б. Далгат.* Л. Н. Толстой и Дагестан. Махачкала, 1960, стр. 39.
[205] Архив краеведческого музея Чечено-Ингушской АССР, оп. 3, п. 61.

Баьри): «Выражение «Пхьагал баьри» в настоящее время осознается как «заячий всадник» (пхьагал — заяц), что нельзя признать верным потому, что к этому герою ни по росту, ни по доблести его эпитет «заячий» не подходит. Лингвистический анализ слова «Пхьагал» убеждает, что оно состоит из двух слов: «Пхьа» — село, поселение (Пхьа-маьт, Пхале-Пхаьте, ЦIай-Пхьеда) и «гал» — видеть («бIагал валар» — пойти на глаза, обнаружиться), отсюда «Пхьагал-баьри» значит «селение видящий», или, вернее, «селение сторожащий всадник»[206].

Лингвистический анализ подтверждает сущность эпического образа, который представлен в сказаниях как могучий богатырь, стоящий на «богатырской заставе», постоянно упоминаемой в указанной группе сказаний. При этом имеется в виду вполне исторически реальный объект, так называемый Галгай Коашке, что означает «ингушский двор». По народным преданиям, именно там запирали вход в Ассинское ущелье, защищая его от врагов. Возле Галгай Коашке находят руины древней башни, по сказаниям будто бы принадлежавшей Пхагал Бяри, и остатки каменной кладки. Д. Мальсагов относит их происхождение, как и сказания, в которых упоминается богатырская застава у Ассинских ворот, к VI в. н. э.[207] Вообще следует особо отметить усиленную этнографизацию рассматриваемых сказаний, интенсивное насыщение реалиями материального, бытового и нравственно-правового порядка. Относительно Пхагал Бяри, например, в сказании «Пхагал Бяри» говорится, что он «был из рода Барханхоевых» и что «в Галгаевском ущелье на левом берегу Ассы находится пещера Пхагал Бяри, а перед ней была его башня с родником во дворе». То же подтверждается и в другом сказании, «Жена Пхагал Бяри и нарт-орстхоец», где указывается, что его башня с левой стороны Ассы и «напротив башен Гагиевых». В качестве примера этнографической оснащенности анализируемых сказаний можно привести и следующие моменты: в сказании «Пхагал Бяри» речь идет не просто о таких героях, как Пхагал Бяри, Колаевский молодец и Солса, а о героях-побратимах[208]. Если в данном рассказе повествуется о побратимах, охранявших Ассинские ворота, то в другом — «Пхагал Бяри и Сеска Солса» — речь идет о названых сестрах (по-ингушски — «няши»), которыми по ходу рассказа по обоюдному желанию становятся жены Пхагал Бяри и Сеска Солсы, чтобы предотвратить между ними кровавый поединок и т. д.

Подобные реалии подтверждают локальную принадлежность эпических сказаний, исконную незыблемость сюжетов и образов и, кроме всего этого, реалистическую тенденцию самого повествования. А как же выражена его эстетическая сторона? Следует

---

[206] Там же.
[207] Там же.
[208] См. комментарии на стр. 430.

сказать, что и здесь образы местных богатырей опоэтизированы народом, при этом, как и Колай Кант, они по многим признакам напоминают великанов-богатырей, что говорит об архаичности указанного вида местных героев. Чтобы не быть голословными, приведем для примера некоторые богатырские характеристики, употребляемые в эпосе в качестве постоянных героических «определителей». О превосходных богатырских способностях Пхагал Бяри говорится: «Острым концом к себе он бросает в небо меч, и, когда меч возвращается острым концом вниз, он ловит его; взяв кинжал в рот, танцует на кончике иглы». О нем же в другом рассказе сказано: «Нет ничего удивительного в том, что он настиг нарт-орстхойца. Пхагал Бяри мог несколько раз в день проезжать бурную Ассу» (что весьма затруднительно для обыкновенного смертного, так как река Асса — бурная и переход через нее, в особенности в период паводка, очень опасен).

Не менее мужествен, традиционно эпичен и великанообразен, по сказаниям, и образ Бийдолг Бяри. По отношению к нему применяются, например, такие устоявшиеся и часто повторяемые эпические «клише»: «Вон такую огромную скалу, столкнув вниз и забежав наперед, он вновь одной рукой всаживает в землю. Эту скалу не смогли сдвинуть с места 60 человек»; или: «Он очень крепкий человек. Если сильный мужчина изо всей силы нанесет ему удар мечом по голове, царапины даже не сделает».

К числу местных героев архаического вида относится и Бятар (по-видимому, от тюрко-монгольского «богатырь») из сказания «Сеска Солса и Бятар». Оно имеет сложный сюжетный состав и содержит древние эпические мотивы. Начинается рассказ с типичного для нартовских сказаний мотива «кто лучше», но своеобразие его вайнахской интерпретации проявляется в народной оценке двух эпических богатырей — Бятара и Сеска Солсы. Идейно-художественная концепция этих образов совершенно различна. В ее основе лежат разные понятия о сущности эпического героя. В данном случае и обычный штамп «кто лучше» получает глубокое нравственно-философское осмысление, обусловленное духовной жизнью и системой мировоззрения определенного народа.

Бятар представляет трудовой идеал народа: он — пахарь, косарь и скотовод. Он добр и обходителен, он — мирный труженик, который обладает, однако, могучей силой, мужествен и владеет мечом, как подобает герою. В сказании говорится, что он «по уму, мужеству, силе и добрым мыслям был очень уважаем людьми».

Сеска Солса определен в сказании эпитетом «хьийнача болатах ваь» («на стали замешанный»). О нем сказано, что он был человек, «имеющий имя», т. е. знаменитый. Он имел войско, обладал силой и «был полон мужества». О нем говорили, что он вместе со своим войском всегда вел войны и совершал разбои.

Другой сюжет, входящий в эпическую канву сложного повествования, относится к посещению героями потустороннего мира. Сам по себе сюжет этот тоже типичен для нартского эпоса [209], не говоря уже об универсальном его распространении. Но здесь понятие ингушей о том свете, который находится под землей, отражает их древнее верование в то, что в загробном мире продолжается земное бытие. Тейлор назвал это «теорией продолженного существования», определив подобное представление как самую раннюю ступень развития религиозной мысли у человечества [210].

По древним понятиям ингушей, как уже говорилось ранее, подземный мир считался обителью мертвых. Б. Далгат пишет по этому поводу: «Мертвецы ведут вполне материальную жизнь и сами имеют свой земной образ... Вера в такое загробное существование, естественно, предполагает, что покойники сохраняют к живым чувство дружбы и вражды» [211]. Последнее замечание находит полное подтверждение и в разбираемом сказании.

В стране мертвых, помимо умерших людей, фигурируют владыка мертвых, называемый Элда (Іэлда), и привратник, охраняющий вход в обитель мертвых, по имени Ешап.

Как уже говорилось в главе I нашего исследования, в первобытном представлении вайнахов подземным миром управляет бог Эштр, или Этер, именуемый иногда и Ешпор. Он напоминает Барастыра из языческой религии осетин. Имя же Элда мы встречаем впервые.

В сказании фигурирует очень колоритный образ привратника подземного мира Ешапа. Напомним, что Ешап встречается не только в сказаниях, но и в сказках вайнахов. Однако этот персонаж в сказаниях чаще ассоциируется с подземным миром. Ешап — безусловно древний мифологический образ. В сказках это нечто вроде колдуньи, ведьмы, пожирающей людей и выпивающей кровь человека. В одной из ингушских героических сказок о Ешапе говорится, например, следующее: «Глубоко в подземелье путники увидели лежавшее, глаза закатившее, зубами скрипящее Ешап, возле которого были 63 головы молодцев, а Ешап точит большой нож о свои зубы».

Напомним, что вопрос о вишапах рассматривали А. Н. Грен [212], Н. Я. Марр, И. И. Мещанинов, А. Мальсагов [213]. Н. Я. Марр писал об этом: «близость птицы-паскунджа к змею-вишапу, захватчику вод... в нашей памяти вызывает сочетание птицы с рыбою, рыбою-великаном, божеством вод, т. е. архаич-

---

209 См., напр., осетинское сказание «Как Сослан отправлялся в царство мертвых».— «Памятники народного творчества осетин», вып. II, стр. 18.

210 *Э.-Б. Тейлор.* Указ. соч., т. II, стр. 147 и сл.

211 *Б. Далгат.* Первобытная религия чеченцев, стр. 69—70.

212 См. примеч. А. Н. Грена к слову «Ешап» (СМОМПК, вып. XXIII, 1897, стр. 12) на стр. 414 нашей книги.

213 *А. Мальсагов.* О нарт-орстхойском эпосе ингушей и чеченцев, стр. 28.

ным вишапом, засвидетельствованным циклом скульптурных произведений с датой многих веков до Р. Х., — вишапов яфетического мира, пока известных лишь в пределах Армении и Грузии и находящих поддержку в клинописных текстах того же яфетического района на халдском языке»[214].

И. И. Мещанинов, рассуждая о гехамских[215] вишапах, достигающих иногда более 4 метров, считал, что творцами этих каменных рыб было гибридное древнейшее местное население, относящееся ко времени не ранее II тысячелетия до н. э., а не пришлые ванские завоеватели. Таким туземным населением могли быть этиуны, скифо-колхи, расена-урарты. Статуи каменных богов-рыб вишапов и были возведены ими в Гехамских горах[216]. Однако И. И. Мещанинов помимо вишапов указывал еще и на вишапоидов, т. е. пережиточных вишапов, сохранивших тот же орнамент, но уже со стилизованным глазом и жабрами. Местопребыванием последних ученый считал Северный Кавказ. В кубанском памятнике у станции Усть-Лабинской и на Зубовском хуторе И. И. Мещанинов усматривал изображение «на рыбьем теле фигуры дракона». «Это тот самый дракон, один из вариантов чудовищного змия Руймона,— писал ученый,— которого цепью тянет на небо Голио»[217]. Автор подчеркивал культовое значение вишапа — змеи-дракона, чудовищной рыбы.

По словам армянского историка М. Хоренского, в одной из восточных областей Армении еще в IV в. н. э. поклонялись двум почерневшим вишапам (драконам), которым приносились в жертву целомудренные девы[218].

Образ привратника подземного мира — Ешапа, на наш взгляд, в ингушском сказании чем-то напоминает северокавказского вишапоида, и вместе с тем он удивительно ярок в своеобразном облике. Ешап представлен могучим существом, физические контуры которого обрисованы не очень ясно. Что это? — мужчина или женщина? Скорее всего существо это бесполое, более приближающееся к женскому облику. Ешап так могуч, что удары шашкой по его голове стальнотелого богатыря Сеска Солсы вызывают только насмешку Ешапа. У Ешапа длинные космы, наполненные насекомыми огромной величины, которые все время его грызут.

В сказании характерен еще один древний одушевленный образ — реки Терек. По рассказу, Терек пропускает путников лишь после того, как Сеска Солса отдает в дар бурной реке свой драгоценный пояс. Мы полагаем, что в данном случае есть

---

[214] См.: *Н. Я. Марр.* Ossetica — Japhetica.— Изд-во Академии наук, 1918, стр. 2091.

[215] Гехамские горы находятся в Армении.

[216] *И. И. Мещанинов.* Каменные статуи рыб-вишапов на Кавказе и в Северной Монголии.— ЗКВ, т. I. М.— Л., Изд-во АН СССР, 1928, стр. 404—405.

[217] Там же, стр. 406.

[218] См.: *Н. О. Эмин.* Очерк религии и верования языческих армян. М., 1864.

ьсе основания считать, что одушевление реки связано с древними религиозными языческими представлениями вайнахов.

Это тем более очевидно, если вспомнить их поклонение духу вод или Матери вод — Химиханана [219]. Этим можно объяснить и другие случаи обращения к Тереку и его олицетворение, что наблюдалось, например, в сказании о Колай Канте, где река, внемля просьбе Сеска Солсы, увеличила свои бурные воды.

В сказании «Сеска Солса и Бятар» Терек уменьшает свои воды после просьбы богатыря и своеобразной жертвы, принесенной ему, в чем можно усмотреть древние религиозные реликты.

Древние религиозные представления народов Кавказа, возможно, отразились и в некоторых песнях гребенских и терских казаков, посвященных Тереку. Гребенские и терские казаки, переселившись с Дона на Кавказ примерно в 1517 г., на своей новой родине усвоили многие черты быта кавказских горцев. Может быть, не случайно поэтому в одной из казачьих песен о Тереке поется:

Терек бурный, Терек страшный,
Волны мечет с берегов,
Злобный вид его ужасный
Для казаков-гребенцов.
. . . . . .
Только девицы решились
К нему с просьбою пойти.
Здравствуй, Терек, наш Гориныч,
Здравствуй, батюшка родной!
Мы пришли к тебе, кормилец,
Просить милости слезой.
Уйми, славушка Гориныч,
Страшных волн твоих поток,
И за то от нас в подарок
Прими розовый венок.
. . . . . .
И за то возьми любую
Из нас деву для себя,
С бровью черной, статну, стройну
И румяну, как заря!
Терек поднял брови кверху
И на девиц посмотрел,
Волнам стихнуть и убраться
Тотчас в русло он велел...[220]

---

[219] А. Мальсагов усматривает определенную аналогию между чечено-ингушской Матерью вод — Химихананой и древнеармянской богиней вод, именовавшейся Нарини, или Цовани (*А. Мальсагов.* О нарт-орстхойском эпосе ингушей и чеченцев, стр. 281).

[220] «Песни гребенских и терских казаков, собранные Попко» (записаны в 1869 г.).— Гос. архив Грузинской ССР, ф. 1087, ед. хр. 727, стр. 48.

Вполне вероятно, что М. Ю. Лермонтову, живущему на Северном Кавказе, были известны подобные песни, когда он создавал замечательное стихотворение «Терек».

Анализ нарт-орстхойских сказаний с исторической и идейно-эстетической точек зрения убеждает в том, что это древний героический эпос, в котором значительные мифологические элементы и образы тесно спаяны с исторической основой. Коэффициент «исторического» в героических сказаниях чеченцев и ингушей довольно большой. Он обусловлен тесной связью сказаний с историей, жизнью, бытом, мировоззрением и этикой народа.

Историческое ядро эпоса обрамлено богатой художественной фантазией. Степень процесса поэтической шлифовки исторических фактов в сказаниях не всегда одинакова. В одних случаях исторические элементы представлены в эпическом контексте достаточно рельефно, в других же они менее выпуклы, суггестивны, затушеваны. В последнем случае исторический фактор подвергается процессу «поэтизации», на которую в свое время указывал В. Миллер, имея в виду историческую песню: «Поэтизация состоит в том, что историческая песня, имевшая сюжетом реальное событие, теряет под влиянием поэтического вымысла свой исторический характер, смешиваясь с чисто сказочными сюжетами» [221].

Складываясь в сложных условиях исторического и художественного взаимообмена и обогащения, имевших место не только внутри кавказской общности, но и за ее пределами, героическая эпопея вайнахов впитала в себя многие элементы общеэпической героики, чем объясняется масштабность и эпическая широта нарт-орстхойских героических сказаний. Вместе с тем, как мы старались это показать, нарт-орстхойский эпос вайнахов базировался на почве определенных общественных отношений, формировался в определенной духовной сфере (мировоззрения, этики, эстетики, философии), складываясь в известной языковой среде. Все это (и еще многое другое) наложило свой отпечаток на эпос, определив его национальное выражение.

Что касается системы художественных представлений об эпических образах в нарт-орстхойских сказаниях, то здесь совершенно очевидна ее древняя основа. Она проявляется в преемственности эпических героев с древними великанами-богатырями. Как мы помним, эпические герои чеченских и ингушских сказаний перебрасываются огромными валунами, вырывают с корнем чинары, забрасывая их «за пять гор»; выращенные «между девятью пластов меди», богатыри одним щелчком осаживают коней, съедают за один присест целого барана, перемахивают через пропасти, оставляя следы на скалах; своей богатырской

---

[221] *В. Миллер.* Экскурсы в область русского народного эпоса. М., 1892, стр. 194.

мощью и отвагой повергают небожителей, погибают величественной смертью, выпивая бурлящую медь.

И вместе с тем древние образы нарт-орстхойского эпоса, подверженные влиянию различных эпох, претерпевали определенную эволюцию от мифо-героического типа к более историческому и реалистическому изображению. Последнее было заметно на примере анализа местных героев архаического вида.

В дополнение ко всему, что было сказано в нашем исследовании о нарт-орстхойском эпосе вайнахов, считаем необходимым остановиться еще на некоторых вопросах, способствующих, на наш взгляд, углублению теоретического рассмотрения данного эпоса в общеэпической нартской системе с учетом его специфики.

К вопросу о сущности идеализации нарт-орстхойских эпических персонажей

Вопрос об идеализации эпических героев нарт-орстхойского эпоса ставился нами на протяжении всего исследования, здесь же мы постараемся рассмотреть его на общенартском фоне, суммировав некоторые общие теоретические наблюдения. Следовательно, в ходе рассуждений по интересующей нас проблеме мы будем иметь в виду два условно разграничиваемых объекта — нартский эпос как таковой и нарт-орстхойские сказания вайнахов, где, как мы старались это показать, нартские образы и нартская тематика получили специфическое выражение.

Вопрос об идеализации эпического героя нельзя рассматривать вне проблемы историзма эпоса, исторический анализ которого раскрывает многие стороны выражения эпической героики вообще. Это тем более важно, что изучение нартских сказаний адыгов, балкарцев, осетин, вайнахов историко-сравнительным методом, в тесной связи с археологией, историей, этнографией, убеждает исследователей в их исторической обусловленности.

Историзму нартского эпоса посвящено немало работ [222]. Мы же постараемся придать этому вопросу несколько иной ракурс, соотнеся его с нашей основной задачей — выяснением идейно-эстетической сущности идеализации эпического героя. Высказывая какие-либо суждения по выдвинутым вопросам, мы постоянно

---

[222] См., напр.: *В. Миллер.* Черты старины в сказаниях и быте осетин.— ЖМНП, вып. VIII, 1882, стр. 191; *Е. Крупнов.* О времени формирования основного ядра нартского эпоса.— Сб. «Нарты — эпос народов Кавказа», стр. 15; *Б. Калоев.* Некоторые этнографические параллели к осетинскому нартскому эпосу.— Там же, стр. 162; *Ш. Инал-Ипа.* Исторические корни древней культурной общности кавказских народов.— Там же, стр. 30; *В. Абаев.* Историческое в нартском эпосе.— Сб. «Нартский эпос». Дзауджикау, 1949, стр. 42; *Б. Скитский.* Нартский эпос как исторический источник.— Там же, стр. 21; *У. Далгат.* К вопросу о народиости эпических сказаний и исторических песен у народов Северного Кавказа.— Сб. «Вопросы изучения эпоса народов Кавказа». М., Изд-во АН СССР, 1958, стр. 201 и работы других исследователей.

будем иметь в виду те данные истории, о которых шла речь в вводной части исследования. Мы постоянно акцентировали мысль, что Кавказ был огромной исторической ареной, где наблюдались различные этнические перемещения. На территории Северного Кавказа имели место постоянные набеги разного рода кочевников на оседлые земледельческие племена с целью насильственного захвата продуктов чужого труда. Как уже говорилось, пришлые на Кавказ кочевые племена в определенные периоды своего общественно-экономического развития имели довольно ограниченные производительные силы, которые не обеспечивали полностью их материального существования. Вполне естественно, что всякое появление и перемещение на кавказской исторической арене различных племен и народов сопровождалось этническими коллизиями. При этом было бы неправильным исключать из кавказского этно-исторического калейдоскопа, воссозданного народом в его эпическом памятнике, события внутреннего порядка, т. е. те социально-экономические отношения различных кавказских племен и народов, которые были характерны в определенные исторические периоды их развития

Напомним, что некоторые исследователи нартского эпоса рассматривают нартов как особый народ [223], живущий по своему общественному порядку. Мы уже высказывали свой взгляд, что этот народ не может иметь сколько-нибудь определенный этно-исторический эквивалент. Скорее всего здесь мы имеем дело не с конкретным народом, а с обобщением каких-то исторических явлений, с образами, синтезирующими внешних и внутренних завоевателей.

Как же исторические данные, так или иначе отраженные в эпосе, соотносятся с понятием идеального героя?

Прежде всего для полноты понимания сущности идеализации нартских героев, следует иметь в виду неоднократно отмеченную нами интенсивную этнографизацию эпических образов. Как известно, филиация нартских героев с жизнью и бытом кавказских народов в большинстве национальных версий Нартиады настолько значительна, что многие эпические персонажи воспринимаются генеалогическими родоначальниками реально существующих кавказских фамилий. Этнографизация эпических образов, с одной стороны, подтверждает тенденцию народа к реальному восприятию нартских героев, с другой — обеспечивает известную аккумуляцию этнографических черт и признаков,

---

[223] *М. В. Рклицкий.* К вопросу о нартах и нартских сказаниях.— ИСОНИИ, вып. II, 1927; *М. С. Туганов.* Кто такие нарты.— Там же, вып. I, 1925; *Л. Лопатинский.* Заметка.— СМОМПК, вып. XXII, 1897, стр. 25; *Ш. Б. Ногмов.* История адыхейского народа. Пятигорск, 1891, стр. 18 и 25; *Д. Лавров.* Заметки об Осетии и осетинах.— СМОМПК, вып. III, 1883, стр. 19; *А. З. Кубалов.* К вопросу о происхождении нартских песен.— ИСОНИИ, вып. I, 1925, и др.

весьма существенных в определении характера героической идеализации.

Напомним, что М. Ковалевский, который не без основания рассматривал нартский эпос с позиций этнографической науки, высказал ряд важных соображений, имеющих непосредственное отношение к содержанию понятия «идеального героя». О нартских сказаниях он писал, что они «рисуют нам ряд выдающихся личностей, к которым со всех сторон стекаются и родственники и чужеродцы, чтобы под их предводительством совершать удачные набеги на соседей» [224]. Ковалевский подчеркивал, что осетинские сказания не раз упоминают о «нартских дружинах» и решениях, принимаемых ими на народных сходах, или нихасах. В качестве таких, по выражению М. Ковалевского, «первых собирателей если не земли, то людей» и «выдающихся личностей» — предводителей богатырских наездов «нартских дружин» ученый указывал в осетинских сказаниях то на Сослана, то на Урызмага, либо его сына Батрадза, а в кабардинских — на Насренжаке (золотобородого). Он отмечает, что под предводительством Насренжаке сражались такие нартские богатыри, как Эй, Имыс, Жиндужаке, Аракшау, Озермег Альбеков, сын Тотереш и др., которые доносят о том, что плохо охраняется и на что с удобством может быть сделан набег. Ковалевский подчеркивает при этом, что выдвижению предводителя богатырских наездов нартских дружин содействовал не только его возраст, но и сложившаяся о нем молва. Ковалевский называет нартов народными героями родовой эпохи. «Общее представление,— пишет он,— какое выносишь о деятельности этих народных героев... довольно близко к тому, какое получаешь при изучении порядка возникновения родов Роджпутов или кланов Шотландии. Вокруг смелого витязя собирается пестрая по своему составу меньшая дружина. С нею он производит свои набеги, уводит у соседей стада овец и табуны лощадей... Чем больше растет слава о его подвигах и доблести, тем большее число лиц спешит стать под его начальство» [225]. После его смерти, указывает М. Ковалевский, память о его подвигах вскоре делает из него предмет общего почитания. Он становится центром особого культа, и в дальнейшем уже начинает слагаться легенда, а потом и сказание о родоначальнике.

Слово «нарт», распространенное по всему Северному Кавказу, Дагестану (исключая южные районы) и Абхазии, всюду употребляется в значении героя. И в самом деле сказания о нартах у всех народов рисуют нам этих героев богатырским племенем.

В нартском эпосе наблюдается известное единообразие в общественной организации нартского общества. В эпосе запе-

---

[224] *М. Ковалевский.* Закон и обычай на Кавказе, т. I. М., 1899, стр. 47.
[225] Там же, стр. 48—49.

чатлены такие хозяйственно-экономические формы жизни нартов, при которых эпические герои исключительно занимаются войной и охотой, а средства к жизни в основном добываются ими путем набегов. Подобное общественно-экономическое состояние нартов, как мы уже отмечали, справедливо соотносится исследователями с периодом родового строя, главным образом на стадии военной демократии [226]. Нарты — это сильные люди, проводящие все свое время в набегах и поисках опасных приключений.

И действительно, родовой строй переходной эпохи наложил на нартский эпос значительный отпечаток. Не имея возможности специально останавливаться на этом вопросе, так как он требует особого рассмотрения, постараемся вникнуть в историческую суть идеализации эпической героики, поставив при этом вопрос и о том, в какой степени и каким образом нарты представляют «народных героев», как их назвал М. Ковалевский; в чем состоит и проявляется, так сказать, символ качества их эпической идеализации? Как уже говорилось, Ковалевский видел в кавказских сказаниях «выдающихся личностей», что совершенно справедливо для героического эпоса, который представляют нартские сказания. Герой-богатырь родового эпоса — это, несомненно, «выдающаяся личность». Это не пассивный, стихийный, хтонический герой (типа мифических великанов), а герой активный, волевой и «разумный», с определенными идейно-эстетическим наполнением и исторической направленностью. Он как бы представляет своеобразную модель традиционного эпического героизма. В условиях родовой общественной структуры «выдающаяся личность», выдвинутая родовым коллективом, интересам которого она служит, и приобретает символ идеального качества. В этом случае идеальному эпическому герою приписываются такие деяния, которые бы всячески выявляли восхваляемые признаки. Символом качества эпической идеализации нартских героев являются не только традиционные признаки — сила, мужество и богатырское могущество. В это понятие входят и критерии исторического содержания, так как идеальный героизм нартских персонажей имеет общественную направленность. В нартском эпосе, в котором тема набегов может быть вполне признана доминирующей, восхваляются удачные походы с целью добычи пленников и скота; чем больше захвачено добычи и преодолено трудных приключений, тем больше славы нартским героям. В таких случаях восхваляется не только удачный поход, но и деятельность его предводителя, который обеспечивает благополучный исход набега разными средствами, в том числе и путем жестокой расправы с противником. Известно, например, что знаменитый нартский герой Созырыко, ставший предметом эпической идеализации, делает себе шубу из волос, усов и бород, вырван-

---

[226] *Я. С. Смирнова.* Военная демократия в нартском эпосе.— «Советская этнография», М., 1959, № 6.

ных вместе с кожей у убитых им врагов, а воротник шубы из кожи головы великана. При этом жестокое поведение «выдающейся» эпической личности не становится в нартском эпосе объектом нравственных увещеваний. В данном случае вполне допустимо предположить, что поведение нартского героя не подвергается нравственной оценке лишь потому, что оно имеет древнюю историческую обусловленность. В. Миллер видит в указанных действиях восхваляемого эпического героя отражение обычая скифов, которые, по свидетельству Геродота, делали себе из скальпов неприятелей утиральники и шубы [227]. Само понятие обычая предусматривает определенную историческую регламентацию нравственных и правовых нормативов. В этом соответствии долг кровомщения, который выполняет другой идеальный нартский герой, Батрадз, мстящий за смерть своего отца, имеет тоже общественный характер, так как выдающаяся эпическая личность и в этом случае руководима побуждениями коллективной родовой этики, признающей кровную месть правовой нормой поведения любого члена рода.

Следует заметить, что нравственный потенциал идеального героя из древнего эпического памятника далеко не определяется понятиями гуманизма с позиций современной морали. Из этого, однако, совершенно не следует, что действия идеализируемых «выдающихся личностей» лишены внутренних психологических побуждений.

Возьмем еще пример. Во многих нартских сказаниях и в нартских богатырских сказках встречается мотив допрашивания героем своей матери [228] путем прижигания ее руки либо груди горячим ячменем, железом, кипящей кашей. Во всех указанных случаях идеализируемый нартский герой — будь то карачаевский Ачимез, кабардинский Ашемез, осетинский Батрадз и т. п., учиняет своей матери жестокий допрос с целью выяснить, кто убил его отца. Форма подобного допроса, запечатленная в эпосе, имеет свои исторические аналогии в древнеиранском праве судебных испытаний, так называемых ордалий; подобные испытания обвиняемого были зафиксированы и на Кавказе. По Гейгеру [229], судебные испытания иранцев проводились огнем либо с помощью кипятка, из которого испытуемый должен был вынуть кольцо. В сборнике законов грузинского царя Вахтанга VI тоже говорится об испытании обвиняемого кипятком или железом [230].

---

[227] *В. Миллер.* Черты старины в сказаниях и быте осетин, стр. 191.

[228] См. в карачаевском сказании «Ачимез» — СМОМПК, вып. III, 1883, стр. 140; в кабардинском «Ашемез» — СМОМПК, вып. XII, 1891, стр. 38; в осетинском «Как Сосрыко поссорился с Алымбеком» — ССКГ, вып. V, 1871, стр. 12; в армянской сказке «Хачи» — СМОМПК, вып. VII, 1889, стр. 224 и др.

[229] *W. Geiger.* Ostiranische Kultur im Altertum. Erlangen, 1882, S. 461.

[230] *М. Ковалевский.* Указ. соч., т. I, стр. 12.

Но как же оценивается столь жестокий поступок в нартском эпосе, когда сын испытывает мать подобным же образом? Он не только не порицается, но оправдывается и даже поощряется, ибо отмщение за кровь в условиях родового быта — это обязанность любого сородича и в первую очередь сына убитого. Идеальный же эпический герой не может игнорировать, пренебрегать своими родовыми обязанностями. Более того, «выдающаяся личность» должна проявить здесь свою инициативу, настойчивость и волевую активность, чтобы обеспечить свое право на идеализацию в народе.

Одним из основных критериев эпической идеализации в нартских сказаниях является и соблюдение (если не сказать больше — утверждение!) «выдающейся личностью» общественных принципов и норм родового демократизма. Родовой демократизм во многом определяет поведение таких нартских богатырей, как Урызмаг, Ѣатрадз, Сослан, Насренжаке и др., которые действуют в нартском обществе исходя из принципа primus inter pares — главного среди равных. Этот принцип соблюдается и в походах нартской дружины, и во время охоты, и тогда, когда между нартами распределяется любая добыча. Он действует и на родовом сходе — нихасе, хасе, где решаются нартские общественные дела.

Утверждение принципов родового демократизма в нартском эпосе в качестве обязательных норм поведения идеального героя далеко не случайно. Это явление имеет в эпосе исторические корни. М. Ковалевский указывает, что быт многих северокавказских племен (например, осетин, черкесов, чеченцев, ингушей, убыхов, шапсугов) на протяжении длительного времени был устроен на родовом демократизме [231].

Типичным проявлением коллективной психологии нартов является и чувство родовой солидарности, которое весьма развито в нартской военно-дружинной среде. Идеальный герой должен наиболее полно выражать нравственные обязанности такого общества. В этом нас убеждает поведение многих выдающихся нартов, например Батрадза, спасающего Сослана, попавшего в плен к кадзиям, либо спасающего Урызмага на пиру от отравленного напитка. Сослан же спасает юного Дзеха, когда несет на руках через семь рек его бездыханное тело, поверженное заколдованной стрелой Хизова сына [232] и т. д.

Итак, мы пришли к убеждению, что в нартском эпосе идеальный герой как выдающаяся личность является выразителем коллективной, родовой психологии. Но есть ли у идеального эпического героя индивидуальные черты, и какова степень его индивидуализации? Мы лишены возможности вникнуть в этот вопрос со всеми подробностями. Однако изучение всего нарт-

---

[231] *М. Ковалевский.* Указ. соч., т. I, стр. 265.
[232] *В. Абаев.* Нартовский эпос.— ИСОНИИ, т. X, вып. I, 1945, стр. 102.

ского материала привело к убеждению, что индивидуализация эпических персонажей нартского эпоса довольно значительна. Она имеет уже достаточно развитые идейно-эстетические критерии. Нартские герои вырисовываются со всеми подробностями, находясь в фокусе народно-эстетической мысли. Особое внимание к «выдающимся личностям» нартского эпоса проявляется прежде всего в циклизации. Уже само это явление — выдвижение главных персонажей эпоса в циклы подчеркивает их своеобразную для эпоса персонификацию, характеризует значительную долю внимания к ним. Как известно, в нартском эпосе существуют большие и малые циклы. В числе, например, больших циклов определен цикл Сосрыко (Сослана) у осетин, кабардинцев, адыгейцев и некоторых других народов. Этот цикл включает мотив необыкновенного рождения героя, его богатырского детства, эпических подвигов, его смерти; у осетин, кроме того, выделены большие циклы Сырдона, Урызмага, Батрадза. Известен и целый ряд малых циклов, например, о Тотрадзе, сыне Алымбека, Албеке (у осетин, адыгов), Ацамазе (у осетин, адыгов), Пши Бадиноко, Арахцау, Рачикау (у адыгов, балкарцев, карачаевцев) и т. д.

Каждый выдающийся нартский герой, помимо общих черт, присущих нартскому «народу», имеет и свою, так называемую персональную эпическую биографию, которой уделяется особое внимание. Так, например, в осетинской версии Нартиады Урызмаг является сыном Хсартага и Дзерассы. Этот эпический герой отличается своей рассудительностью, выдержкой и находчивостью, а также щедростью и хлебосольством. Батрадз представлен в осетинском эпосе идеалом совершенства; по сказанию «Чаша Уацамонга» следует, что славу этому герою обеспечили такие его качества, как доблесть в бою, воздержанность в пище и уважение к женщине[233]. Батрадз признается не только героем огромного мужества, но и честного и прямого действия, Сослан же прибегает к хитрости и коварству. По свидетельству В. И. Абаева, в дигорских вариантах основным эпитетом Сослана является «буйный, неукротимый»[234]. Нарт Хамиц запечатлен в эпосе как посредственный воин, как чревоугодник и соблазнитель женщин. Что же касается Сирдона, то он всегда выступает в качестве хитрого и ловкого пройдохи, верного, однако, нартской солидарности, способного выручить нартов из любого трудного положения.

Можно было бы продолжить «индивидуальную» характеристику нартских героев в различных национальных версиях Нартиады, однако в данном случае нет в этом особой необходимости. Для нас важно лишь зафиксировать само явление, подчеркнуть мысль, что в нартском эпосе «выдающаяся лич-

---

[233] *В. Абаев.* Нартовский эпос, стр. 102.
[234] Там же, стр. 47.

ность» занимает доминирующее место, она подвержена народной идеализации, представляет тип идеального героя, которому отданы самые яркие краски народного воображения. При всем этом следует, однако, иметь в виду специфику древнего эпоса, когда само выдвижение идеального героя возможно лишь при условии, что он (несмотря на свою индивидуализацию) является носителем интересов определенного коллектива, выразителем его психологии.

В применении к нартам это означает диалектическое единство определенных индивидуальных качеств и черт с общенартскими признаками: чувство родовой солидарности и товарищества, воинственность, жажда подвига, презрение к смерти и т. д. М. Ковалевский справедливо назвал нартов народными героями [235]. Если, однако, вдуматься в суть этого определения, можно поставить вопрос: а идеалом какого народа являются нарты, если под словом «народ» понимать не этнический адекват, а эпическое обобщение?

В. Абаев весьма точно, глубоко научно и вместе с тем лаконично охарактеризовал нартов как типологическое явление, вскрыв и сущность восхваляемого нартского героизма: «Нарты — это жизнь широкая, привольная, просторная, ни в чем не знающая меры и края... Нарты — это ярость битвы, звон мечей и сверкание шлемов, это беспредельная удаль, ищущая славы и презирающая смерть. Нарты — это пиршества и игры ошеломляющего размаха, это песни и пляски, от которых дрожит земля и трепещут небожители. Нарты — это мир, где не признают над собой никакого господства и силы, где легче расстаются с жизнью, чем со свободой и привольем...» [236]

Во всех национальных версиях нарты изображены как смелый народ, занимающийся исключительно войной и охотой. Сказания говорят о постоянных территориальных передвижениях нартов от Таманской равнины между Черным и Азовским морями, в районе Эльбруса, Бештау, по Кумской долине, Идилю (Волге) и Тану (Дону) — все это и многое другое говорит о кочевом образе жизни нартов, передвигающихся по значительной территории. Однако, как уже отмечалось выше, кочевой быт горского аборигенного населения был весьма ограничен. В этом соответствии нам представляются весьма целенаправленными рассуждения В. Миллера о том, что прикавказские степи были в течение длительного времени ареной борьбы местных жителей с разного рода кочевниками, и вывод ученого о степном происхождении северокавказского нартского эпоса, который лишь впоследствии зашел в горы, где лучше всего и сохранился [237].

---

[235] *М. Ковалевский.* Указ. соч., т. I, стр. 49.
[236] *В. И. Абаев.* Нартовский эпос, стр. 103—104.
[237] *В. Миллер.* Экскурсы в область русского народного эпоса. М., 1892, приложение I, стр. 2—3.

Со своей стороны, и мы указывали на справедливость предположения Миллера о том, что первоначально нартский эпос сложился в степях северо-западного Кавказа [238]. Это подтверждается осетинскими и адыгскими сказаниями, единогласно называющими приазовские и приволжские степи и вообще степную полосу, прилегающую к Кавказскому хребту, местом действия нартов. С этим согласуются и абхазские сказания, относящие действия нартских сказаний на север от Абхазии, на территорию Кубани, где жили аланы. Вполне понятно, что вопрос об историческом прототипе нартского эпоса в его прямом значении ставить неправомерно. Нартиада — многонациональный, многосоставный памятник древней культуры многих народов, в котором в эпической транспроекции запечатлелась материальная и духовная жизнь кавказских племен на протяжении их длительного полистадиального развития.

При всей сложности и маловероятности исторической расшифровки сюжетно-тематических сплетений нартского эпоса (если учитывать специфику воспроизведения отраженных исторических событий — их ассимиляцию, перестановку, локализацию либо делокализацию, индивидуализацию или деиндивидуализацию эпических героев и т. д.) в нем все-таки достаточно явственно намечается основное сюжетно-повествовательное ядро, вокруг которого наблюдается кристаллизация, нарастание довольно устойчивых тем и образов. Такое же явление можно наблюдать и в других фольклорных жанрах, например, в «chansons des gestes» — французских песнях о подвигах. И, следовательно, если даже не полностью принять одно из высказываний В. Абаева о том, что «нарты — это дыхание бескрайних степей древней Скифии и Алании» [239], то все-таки, на наш взгляд, вполне справедливо видеть в нартах обобщенный образ каких-то воинственных степняков, утвердивших в эпосе апологетику воинского подвига, мужества и доблести и воссоздавших в нем «некую идеальную эпоху исторического существования». Говоря же о характере героизма в нартском эпосе, нам представляется бесспорным, что здесь героизм позитивный, героизм, утверждающий определенный идеал, сформировавшийся в условиях архаического памятника.

Теперь в плане примерно тех же логических суждений обратимся к нарт-орстхойским сказаниям. Сравнительное изучение и сопоставление нартского эпоса с нарт-орстхойскими сказаниями вайнахов проливают свет на некоторые специфические стороны эпоса кавказских народов. Из этого сравнения более четко определяется тот идейно-эстетический комплекс понятий, которые выражают сущность идеализации эпических героев, а также

---

[238] *У. Далгат.* К вопросу о нартском эпосе у народов Дагестана.— Сб. «Нартский эпос». Орджоникидзе, 1957, стр. 159.
[239] *В. И. Абаев.* Нартовский эпос, стр. 103.

их расстановку, взаимоотношения, общественные и индивидуальные функции в эпосе и т. д.

Как уже указывалось нами, родовой строй, характерный для народов Кавказа в течение значительного периода их исторического развития, наложил отпечаток и на эпос вайнахов. В сказаниях заметно проявляются черты родового быта, древнего мировоззрения чеченцев и ингушей, их языческой религии и мифологии. Поэтому есть все основания относить героический эпос вайнахов к архаическому типу; в нем массивное историческое ядро получило древнее эстетическое оформление. Мы уже подробно осветили вопрос о характере эпических героев нарт-орстхойского эпоса, в котором ясно определены две полярные по своему содержанию типовые категории. Это отрицательные нарт-орстхойцы, во многом сходные с общекавказскими нартами, и положительные местные герои, противостоящие нарт-орстхойцам. Как мы уже отмечали, с их эпической деятельностью тесно связана тема набега и почти совершенно исключена тема труда. Нарт-орстхойцы — не хлебопашцы и не скотоводы, они постоянно охотятся либо совершают набеги. Во всех сказаниях эти персонажи предстают сильными, храбрыми героями, гордыми и независимыми. В их отношениях наблюдается своеобразный коллективизм. Все свои дела они решают совместно на общественном сходе — пхегате. Всю добычу они тоже распределяют поровну.

Тема набега от начала и до конца пронизывает многие сказания. Не случайно поэтому нарт-орстхойцы ассоциируются в эпосе вайнахов с представлениями о каком-то сильном, могучем, воинственном и жестоком народе. Следует заметить, что при всем том, что говорится отрицательного о нарт-орстхойцах в вайнахском эпосе, эти персонажи в основной своей массе сказаний (в особенности в их архаических редакциях) изображаются все-таки в качестве активного героического объекта, не лишенного известной степени народной идеализации. В некоторых случаях не трудно даже уловить признаки эпического любования их мужеством, богатырским могуществом, стойкостью, непреклонностью, воинскими подвигами. Чего стоит, например, картина гибели нарт-орстхойцев, которая живописуется как грандиозное эпическое зрелище, когда, приняв решение умереть геройской смертью, они пьют чашами свой смертоносный напиток — расплавленную бурлящую медь.

Теперь вернемся к ранее поставленному нами вопросу, но применительно к нарт-орстхойцам: а какова степень их индивидуализации?

Как мы видели, Сеска Солса всегда предстает предводителем нарт-орстхойской дружины, которая всюду следует за ним. О Сеска Солсе в сказаниях постоянно говорится, что он «на стали замешанный Сеска Солса». За Боткием Ширткой, «входящим в Эл и возвращающимся в солнечный мир», закрепилась слава руководителя орстхойцев и их главного советчика во всех

их предприятиях. Непременным участником нарт-орстхойских набегов всегда является и Хамчи Патарз. О самом Хамчи сказания вайнахов уже ничего не говорят. Эпические рассказы о нарт-орстхойцах включают прямые и косвенные аналогии с общенартской сюжетикой. Вместе с тем отдельные сюжетные звенья Нартиады иногда только улавливаются в рассказах, получая фрагментарное воплощение, как это, например, было наглядно в сказании «Урузман, Орзми, Солса, Патараз, сын Хамчи» и др.

Обстоятельное изучение нарт-орстхойских сказаний дает нам основание сделать вывод: образы нарт-орстхойцев лишены той яркости эпических красок, которая наблюдается в нартском эпосе. Значительно умалена и степень их индивидуализации, за некоторым исключением, о котором мы особо поговорим в дальнейшем. Вместе с тем имеются все основания говорить о героической интерпретации этих образов; хотя сам героизм носит отрицательную направленность, это не положительный, а, условно говоря, отрицательный героизм. Другое дело «местные герои», им уделено в сказаниях особое внимание, так как именно они составляют предмет народной идеализации. В ее основе лежат иные общественно-экономические и эстетические критерии.

Мы отмечали, что эпические рассказы о сильных мирных обитателях, на которых нападали нарт-орстхойцы, у ингушей и чеченцев полны глубокого философского смысла. Они отличаются композиционной целостностью и даже составляют (внутри нарт-орстхойского эпоса) своеобразные циклы, сгруппированные вокруг наиболее выдающихся местных героев. Таковы, например, Колай Кант, Ахкыр Кант, Бятар, Горжай, Пхагал Бяри, Бийдолг Бяри, Кинди Шоа, Толам Аго. Эти персонажи представлены в эпосе в могучем богатырском облике. Сюжетный состав сказаний, характер эпического конфликта и другие художественные подробности тоже убеждают в их архаической принадлежности. Как мы видели, основными восхваляемыми свойствами местных героев, как и нарт-орстхойцев, остаются сила и богатырская мощь, храбрость и мужество. Но к этому еще присоединяются трудолюбие, благородство, честность, сдержанность, доброта, гостеприимство и т. д. Поведение идеального героя обусловлено не только эпической трафаретностью, но и определенными нормами общественной психологии вайнахов, условиями их жизни и быта, их обычаями и нравами. При этом вопросы народной этики занимают здесь уже более существенное место.

В изображении и характеристике героев обнаруживается целая система воззрений (общественных, нравственных, философских) народа на понятия чести, доблести и геройства. Народ так или иначе оценивает поведение героя (личное и общественное) в различных условиях, в которые он попадает, поддерживает или осуждает его. Несколько углубляются и расширяются понятия об идеальном герое. Помимо непременных для него качеств — мужества, силы, могущества, воинской доблести и т. д.,

предметом восхваления становятся чувства долга и ответственности перед своими родичами, перед своими соплеменниками, а также способность самопожертвования личности ради общего блага. При этом сила и могущество местных богатырей, как мы видели, не расходуются понапрасну, их героизм целенаправлен и находит полезное с точки зрения народа применение. Такой герой либо стоит на богатырской заставе, либо повергает своего противника в богатырском поединке и заставляет его совершать полезную для всего народа работу.

Различная идейно-художественная концепция образов местных героев и нарт-орстхойцев была наглядно проиллюстрирована в процессе анализа сказания «Сеска Солса и Бятар», в котором определены разные показатели эпической героизации: для Бятара, представляющего трудовой идеал народа, это — могущество пахаря, косаря и скотовода, в сочетании с могучей силой, мужеством, храбростью и другими качествами. Для Сеска Солсы, «замешанного на литой стали»,— это сила, мужество, воинская доблесть, проявляющиеся в постоянных столкновениях, вражде и набегах. В народной оценке двух названных эпических персонажей явное предпочтение отдается местному герою Бятару, хотя и Солса выглядит далеко не заурядной личностью.

Можно было бы напомнить и другие подобные примеры, если бы имелись основания сомневаться, что местные герои занимают здесь доминирующее место, нарт-орстхойцы же — рецессивное; местные герои противопоставлены нарт-орстхойцам. Подобная расстановка эпических образов весьма характерна для типологии нарт-орстхойских сказаний, где вырисовываются со всеми подробностями уже не орстхойцы, а местные герои, получившие здесь и более значительную степень индивидуализации. Образы же нарт-орстхойцев теряют яркую очерченность и полноту художественного воплощения, что заменяется контурностью и расплывчатостью изображения.

Что же касается сюжетной структуры сказаний, то здесь наблюдается ее фрагментарность. В условиях данного эпоса вполне можно говорить уже о «деиндивидуализации» нарт-орстхойских героев. Высказывая подобные суждения, следует, однако, иметь в виду еще одно существенное и специфическое явление, пожалуй, закономерного порядка, а именно: *локализацию* нарт-орстхойских героев, наблюдаемую в вайнахском эпосе. Процесс эпической локализации нартских героев на вайнахской почве выражается в первую очередь в усиленной этнографизации образов, т. е. приспособлении их к условиям жизни и быта вайнахов; это обеспечивало их идейно-эстетическую адаптацию сообразно тем нравственно-философским понятиям и нормам, которые были господствующими в вайнахском народном мировоззрении в родовую эпоху. Именно с этим связано своеобразное подчинение героев указанного типа местным обычаям, носителями которых они сами становятся. Локализация отрица-

Святилище Сеска Солсы

тельных эпических образов способствовала смягчению их отрицательных качеств и даже их «улучшению». Вот почему, например, такой типичный нарт-орстхойский герой, как Хамчи Патарз, который пользуется худой славой в эпосе, так как является непременным участником нарт-орстхойских грабежей, становится альтруистом. Он жертвует собой ради спасения человечества, когда ему становится известно, что оно из-за его появления на свет потеряло божественную благодать. Мы уже обращали внимание на двойственность поведения и такого персонажа, как Боткий-Ширтка.

Установившаяся в наблюдаемых случаях связь нарт-орстхойских героев с культом предков, как мы видели, приводит иногда к обожествлению и отрицательных героев. Это было проиллюстрировано нами в приведенной молитве, в которой нарт-орстхойцы, Сеска Солса и Батыг Ширтга упоминаются в числе избранников. Из молитвы следовало, что пожелать умирающему попасть на том свете туда, где живут они, значило пожелать ему самое лучшее будущее.

Наблюдаемая тенденция к улучшению отдельных отрицательных героев, возникающая под влиянием и вследствие воздействия внутренних причин и факторов исторического, гносеологического, нравственно-философского и эстетического порядка, наглядно прослеживается и на образе Сеска Солсы. Относительно этого персонажа уже нельзя говорить, что он в вайнахском эпосе занимает рецессивное положение. Вокруг него концентри-

руются разнообразные сюжеты — общенартские и специфически вайнахские.

В вайнахском эпосе образ Сеска Солсы, как уже указывалось нами, героизирован (как и у других кавказских народов) в пределах культа воинской доблести и сурового героизма эпохи патриархата. Однако в сказаниях чеченцев и ингушей наблюдается своеобразная двойственность его изображения. В случаях, когда Сеска Солса проявляется в эпосе в качестве типичного нарт-орстхойца (являясь «главным из них»), его художественное изображение лишено многих эпических красок, присущих его кавказским собратьям — Сослану, Сосрыко и т. д.; нартская же сюжетика, кристаллизуемая вокруг Сеска Солсы, определяется в затушеванном, суггестивном виде. Другое дело, когда в этом образе преобладают локальные вторжения, тогда контурность восполняется рельефностью, художественной полнотой и объемностью. Тогда этот образ максимально приближается к жизни, быту, нравам и обычаям вайнахских племен, переживавших родовой строй. При этом этнографизация образа в известной мере обеспечивает реалистичность его изображения и определенную степень индивидуализации.

На этом мы заканчиваем рассмотрение вопроса локализации эпических образов, который требует более тщательного изучения. Для нас же совершенно очевидно, что сам процесс локализации привнесенных из другой эпической системы образов осуществлялся не только путем количественного (сюжетного) их дополнения, но и качественного переосмысления, зачастую в сторону художественного развития их реалистичности и эпической поэтизации. В заключение суммируем те наблюдения, к которым мы пришли.

Выявление исторических предпосылок нартского и вайнахского эпосов, определение идейно-эстетической сущности идеализации эпического героизма в двух указанных памятниках привело нас к следующим выводам.

Тип героев нартов в нартском эпосе и нарт-орстхойцев в вайнахском совершенно одинаков. И те и другие представляют эпический героизм эпохи военной демократии, что в основном и определяет сущность их идеализации. Разница между ними состоит в том, что в нартском эпосе нарты — центральные, доминирующие герои, находящиеся в фокусе народной идеализации. Именно поэтому эти герои составляют предмет народного любования, благодаря чему они получают всю полноту и яркость художественного воплощения, вплоть до эпической индивидуализации и персонификации нартских «выдающихся личностей». Следует еще раз подчеркнуть, что само понятие «индивидуализации эпических персонажей» достаточно условно и не имеет прямой аналогии с тем, с чем мы встречаемся в развитой литературе. В нартском эпосе его следует рассматривать с точки зрения диалектического единства, сочетания в образе коллектив-

ных и индивидуальных особенностей. В этом случае выдвигаемая коллективом «выдающаяся личность» служит его интересам. Вместе с тем ее непосредственная причастность к коллективу хотя и ограничивает известным образом, но не исключает формирования в ней индивидуальных качеств и черт героического содержания. Повышенное внимание к эпическим персонажам обеспечило им в нартских сказаниях достаточно высокое идейно-эстетическое развитие. В вайнахском эпосе полностью сохраняются и общенартская типология нарт-орстхойцев и их героический потенциал, хотя здесь он получает, так сказать, отрицательный заряд. В связи с этим умаляется и степень художественного воспроизведения нарт-орстхойских персонажей, которые приобретают здесь деиндивидуальные контурные характеристики.

В вайнахских сказаниях заметно ощущается отраженность, рецессивность нарт-орстхойских героев, будто они спроецированы сюда и перемещены из другой эпической системы. Однако, как мы старались это подчеркнуть, в данном случае нельзя признать только механический акт заимствования героев из другого эпического полотна. Правомернее говорить о локализации нартской типологии на вайнахской почве, если понимать под этим исторические условия жизни вайнахов и глубокий, сложный и длительный процесс формирования эстетических воззрений народа. Только учитывая все эти обстоятельства, можно понять, почему в вайнахском эпосе общенартский тип героев несколько деформировался, локализовался и уступил свое доминирующее место местным героям-богатырям. Относительно местных героев у нас нет сомнений в том, что это более архаический (нежели нартские герои) эпический тип, что мы неоднократно подчеркивали в исследовании, когда отмечали непосредственную причастность (по многим архаико-богатырским данным) к великанам-богатырям и могучего пастуха Колай Канта, и Ахкыр Канта, и Гезама Али.

В качестве древнего исходного начала общекавказского героического эпоса мы признали сказания о могучих великанах-богатырях, образы которых расценивались нами как общекавказская архаическая типовая категория, во многом предопределяющая сущность более поздних эпических образований. В качестве примера, иллюстрирующего переход от великанского богатырства к эпическим героям-нартам, приводился образ Сасрыквы абхазских сказаний. Сасрыква — это и великан-пастух, и герой, имеющий «эпическую биографию». Примерно то же мы наблюдаем у местных героев вайнахского эпоса.

Архаическая принадлежность местных героев доказывалась нами и типологическими аналогиями из русского былинного эпоса, в котором многие исследователи справедливо усматривают «старших» и «младших» богатырей. К «старшим» относят Микулу Селяниновича, Святогора и др., тоже имеющих отношение к великанам.

Мы ограничились вопросом идеализации эпических героев только на материале древнего эпоса, каковыми являются и Нартиада, и нарт-орстхойские сказания. Проблема же идеального героя, естественно, не может рассматриваться только в пределах архаических форм народного творчества, так как идеальный герой имеет свое продолжение и свое дальнейшее историческое и идейно-эстетическое развитие, приобретая новые символы героической идеализации; в этом мы сможем убедиться и в разделе нашего исследования, посвященном более поздним видам «исторического эпоса».

Второй вопрос, заслуживающий внимания в процессе анализа многокомплексного жанра, каким предстают нартский и нарт-орстхойский эпосы,— это его взаимодействие с другими жанрами словесного искусства. Ввиду его достаточной сложности мы рассмотрим только взаимодействие эпоса и анекдота (на более широком северокавказском материале), что поможет нам сделать и некоторые выводы общего порядка относительно деформации архаического эпоса на позднем этапе его бытования.

Взаимодействие эпоса и анекдота (к вопросу о состоянии жанра)

У горцев Северного Кавказа (осетин, адыгов, чеченцев, ингушей, балкарцев, карачаевцев) и Дагестана (аварцев, даргинцев, лаков и др.) издревле существовали различные виды устной народной повествовательной прозы (древние языческие молитвы, мифы, эпические сказания, сказки, народные рассказы анекдотического характера). Зарождение и формирование различных видов устной народной словесности северокавказских горцев происходило в сложных этно-исторических условиях. Этот процесс скорее всего был не стихийным, так как обусловливался определенными принципами и нормами народной эстетики.

На двух видах народного словесного искусства — анекдоте и эпосе мы остановимся в аспекте их взаимодействия на разных этапах жанрового развития.

Несколько слов о народном анекдоте: народные анекдотические рассказы кавказских народов имеют многие сюжеты и мотивы интернационального содержания. В фольклоре различных народов известно, например, что так называемые бродячие анекдоты о глупости концентрируются вокруг таких популярных образов, как Ходжа Насреддин, шут Балакирев, Тиль Уленшпигель, Иванушка-дурачок и т. п. Вместе с тем эти персонажи являются и своеобразными национальными собирательными образами. В русских народных сказках Иванушка-дурачок чаще всего отличается находчивостью и умом. В дагестанских анекдотах мулла Насреддин выделяется не столько глупостью, сколько смекалкой и хитростью.

Вполне естественно и исторически правомерно, что содержа-

ние народных анекдотических рассказов, как и характеры анекдотических персонажей, соответствовали тому или иному уровню развития народного мировоззрения, будь то эпоха родового строя или феодализма; анекдотические произведения родовой эпохи (не столь уж далекой для некоторых соверокавказских и дагестанских горцев) отличались от народного анекдота более позднего времени. Не вникая в суть вопросов о происхождении народного анекдота, его содержании и художественных особенностях, хочу подчеркнуть следующее: этот вид словесного искусства существовал на Северном Кавказе и в Дагестане с давних времен как вполне самостоятельный жанр. Об этом можно судить хотя бы по ингушскому анекдотическому рассказу, известному под названием «Глупая жена»[240]. Здесь довольно ярко запечатлелись элементы древнего народного мировоззрения, вера в продолжение существования человека после его смерти на том свете.

Герой по имени Сохаип отправляется на поиски женщины глупее его собственной жены. Он приходит в один дом, хозяина которого (по имени Адай) нет дома. Жена Адая (по имени Тахо) спрашивает Сохаипа: «Кто ты такой и откуда идешь?» Сохаип отвечает: «Иду с того света». Тахо чуть не кинулась к нему на шею и стала расспрашивать: «Ну, как там живет отец мой?» Сохаип сказал: «Все благополучно, только за отцом твоим сто рублей долгу, и ему неоткуда достать этих денег; я послан отцом твоим к тебе за этими деньгами, и если ты пошлешь ему эти сто рублей, то избавишь его от тяжелой ответственности». Тахо тотчас же достала из сундука сто рублей и передала их Сохаипу. Последний взял себе эти деньги и скрылся из глаз. Вечером Адай возвращается домой; жена бежит к нему навстречу и говорит: «Сегодня к нам приходил с того света человек от покойного отца, этот человек говорил, что отец сильно нуждается в ста рублях, и я послала с ним эти деньги для отца». Но муж догадался, что тут обман, и, узнав от нее, в какую сторону он направился, взял ружье, сел верхом и поскакал.

Похититель ста рублей ловко выходит из трудного положения; он обманывает мельника, переодевается в его одежду, направляет на мельника преследующего мужа обманутой им женщины. Когда Адай, поставив лощадь у мельницы и повесив ружье за седло, забежал под мельницу, Сохаип прихватил еще лошадь и ружье Адая и ускакал домой. Адай скоро понял обман Сохаипа, но того и след простыл.

Адай в отчаянии за свой промах вернулся домой. На вопрос своей жены: «Ну, как, видел его»? (т. е. посланца на тот свет), он отвечает: «Да, видел, и он говорил, что на эти сто рублей наросли проценты и что этими ста рублями не может быть освобожден твой отец, и я принужден был отдать ему для покры-

---

[240] ЭО, М., 1901, № 1, стр. 66.

тия процентов свою лошадь и ружье. Отдав это, я просил его, чтобы он непременно освободил твоего отца».

Здесь буквальная вера в то, что умерший нуждается во всем земном, сталкивается с материальными интересами живого человека, уже скептически относящегося к этому, в результате чего и создается антитеза юмористического характера.

Напомню еще один сюжет забавного содержания — это так называемая «Бычья лопатка», или «Кто больше?» Этот рассказ заключает в себе сопоставления чрезвычайных несообразностей. Он известен в самостоятельном виде многим кавказским и другим народам. Но на Северном Кавказе этот сюжет (как и некоторые другие) попал в героическую эпопею о нартах.

Напомним, что сложение Нартиады в период ее древнего формирования в сложную эпическую систему происходило путем втягивания и подключения многих данных устной художественной информации, заложенной в мифах, сказках, преданиях, анекдотах и т. п. Все это в процессе создания эпопеи подвергалось идейно-эстетической обработке, переработке и эпической систематизации в пределах определенных сюжетно-тематических структур, характерных для типологической конфигурации данного многосоставного эпоса.

В числе жанров, занявших свое место в Нартиаде, был и народный анекдот. Подключение анекдота в эпос на древней стадии формирования эпоса осуществлялось по принципу художественной аппликации таким образом, что анекдотический рассказ включался в эпический контекст, не нарушая системы его повествования. Это явление не представлялось единичным в эпосе. Так произошло, например, и с упомянутым нами забавным рассказом «Бычья лопатка», который, как уже говорилось, вошел в нарративную систему нартских героических сказаний вайнахов, осетин, адыгов, где служит эпическому развитию сюжета. Напомним, что в ингушском сказании «Орхустойцы и Ботоко Ширтга» рассказывается о том, как нарт-орстхойцы, попав к великанам, спаслись от гибели при помощи хитрости: они задали великанам анекдот-загадку о бычьей лопатке. В кабардинском нартском сказании тоже говорится о том, как нарты хитростью спаслись от великанов: нарт Насренжаке рассказывает великанам анекдот о бычьей лопатке. Разгадывая его, великаны поспорили и передрались друг с другом, а герои тем временем освободились из плена [241].

Можно указать еще один сюжет анекдотического порядка, вошедший в героический эпос. Мы имеем в виду эпизод, имеющий место в нартском сказании, известном под названием «Как Урызмаг отослал Сатану в отчий дом». Суть его состоит в следующем: Сатане — знаменитой эпической героине нартского эпоса — Урызмаг, ее инцестный муж (он же ее брат), предложил

---

[241] По-осетински этот сюжет так и называется «амбисонд» — т. е. «анекдот».

покинуть его дом, разрешив взять то, что она хочет. Мудрая женщина поступает весьма остроумно: она устраивает на прощание пир, поит своего прославленного мужа допьяна, а потом, покидая мужний дом, увозит мужа с собой. На вопрос протрезвевшего Урызмага, почему он очутился в доме ее родителей, Сатана отвечает: «Ты сказал: «Забери из моего дома то, что тебе дорого». Дороже тебя у меня ничего нет; вот я тебя и взяла с собой!»

В том случае, когда героическая эпопея еще не разрушена временем, анекдотический рассказ выполняет в ней определенное сюжетное задание. При этом он находится в прямой функциональной зависимости от того сюжетно-повествовательного ряда, который составляет основу героического сказания. В данном случае имеет место рациональное соответствие сюжетно-логических структур эпоса и анекдота. При этом в эпосе анекдот, применяя терминологию А. Потебни[242], является только «сказуемым (attribut)... подлежащего (le sujet)».

На поздней стадии бытования эпоса вся художественная система героической эпопеи начинает терять свою организованную стройность. В ее повествовательном ряду наблюдаются иррациональные смещения или выпадения тех постоянных, устоявшихся структур, которые ранее составляли стройную систему героико-эпического повествования.

Наглядный пример этого мы имеем в чеченском сказании «Шестьдесят орхустойцев и Цазик», в котором разрабатывается авантюрный сюжет, известный у соседних чеченцам народов Дагестана как анекдот о мулле Насреддине[243]. Если сопоставить сюжетные схемы чеченского «сказания» с дагестанским народным анекдотом, то можно убедиться в их значительной аналогии.

1. 60 орхустойцев (отправившись в поле для пахоты), обидевшись на Цазика, убивают его быка.	1. Родной аул, обидевшись на муллу Насреддина, загрязняет его дом нечистотами.
2. Цазик, воспользовавшись этим, обманным путем в другом ауле меняет кости быка на мешок с золотом.	2. Мулла Насреддин обманным путем меняет нечистоты на мешок с серебром.
3. По примеру Цазика орхустойцы пытаются менять кости убитых ими быков на золото, за что их бьют палками.	3. По примеру муллы Насреддина жители аула пытаются обменять нечистоты на серебро, за что подвергаются насмешкам и изгоняются из чужого аула.

---

[242] *А. Потебня.* Из лекций по теории словесности. Харьков, 1914, стр. 40.
[243] ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 37.

4. Орхустойцы мстят Цазику, убивая его мать.

5. Цазик обманным путем меняет тело матери на невесту.
6. Обманутые Цазиком орхустойцы убивают своих старух и пытаются менять их на невест.
7. В отместку орхустойцы бросают Цазика в реку.

4. Жители родного аула в отместку убивают мать муллы Насреддина.
5. Мулла Насреддин меняет тело матери на навесту.
6. То же делают и жители родного аула.

7. Жители родного аула бросают муллу Насреддина в море.

Сказание завершается тем, что Цазик, как и мулла Насреддин, выплывает из воды, обманывает встретившегося ему человека, переодевается в его платье и возвращается домой с богатством.

Это сказание мы относим к псевдоэпическим, но почему? Рассмотрим, какие в данном рассказе фигурируют персонажи. Цази́к (как и мулла Насреддин) — это типичный анекдотический образ, вполне соответствующий юмористической направленности повествования. Однако нарт-орстхойцы — это уже герои совсем иного плана, хотя здесь они и выступают в несвойственной для них роли. Мы не ошибемся, если скажем, что в анализируемом рассказе эпические герои низведены до бурлеска; они изображены глупцами и представлены в комическом виде. Им противопоставлен умный и хитрый Цазик.

Однако из весьма архаического эпоса кавказских народов вообще и чеченцев и ингушей, в частности известно, что нарты, либо нарт-орстхойцы представляют героический тип. Перед нами активные, волевые герои, отличающиеся умом, сильные, мужественные и могучие. Такие богатыри непреклонны даже перед богами. Эти богатыри погибают геройской смертью. Художественное изображение их осуществляется на высоком эпическом уровне. Как мы отмечали, к нартским персонажам применимы, например, такие эпитеты, как «на стали замешанный», или «буйный, неукротимый» и т. д. Архаическая типология таких образов достаточно ясно определена в эпосе. Она представляет настолько устойчивую категорию, что известным образом даже ограничивает «степень свободы» героев, действия которых предопределены традиционной эпичностью. А какова «степень свободы» анекдотического персонажа в юморо-сатирических рассказах? Она менее ограничена постоянной традиционной величиной. Авантюрный, анекдотический сюжет более подвижен, гибок и емок. В авантюрной сюжетике допускаются вольные отклонения от традиционно-фольклорных нарративных норм. Гибкостью сюжета в известной мере обеспечивается и юмористический характер самого повествования.

Возвращаясь к нашим примерам, мы констатируем следующее: в упомянутом псевдоэпическом сказании бывшие «эпиче-

ские герои» уже потеряли свои традиционные художественные функции. В данной повествовательной ситуации авантюрный сюжет, превратившись из «сказуемого» в «подлежащее», разрушает традиционную героико-эпическую форму. Увеличенная же функция анекдота в определенном нарративном контексте служит показателем деформации древнего эпического жанра.

Так обстоит вопрос о соотношении изучаемого нами эпоса и анекдота, если его рассматривать с точки зрения синхронного и диахронного состояния.

ИСТОРИЧЕСКИЙ ЭПОС
(сказания, предания и легенды более поздней формации)

В настоящем разделе исследования рассматриваются такие сказания, предания и легенды вайнахов, которые не всегда имеют непосредственное отношение к нарт-орстхойскому эпосу, хотя по своему содержанию, сюжетному развитию, принципам художественного изображения героев эти произведения характеризуются почти теми же типологическими свойствами. Вместе с тем их принадлежность к более поздней, нежели нарт-орстхойские сказания, идейно-эстетической формации прежде всего подтверждается тем социально-историческим комплексом, который в них заложен.

В основе эпического конфликта таких произведений лежат более правдоподобные исторические события, относящиеся к межплеменным и внутриплеменным отношениям в тот период, когда на Северном Кавказе набеги одних племен на другие (кабардинцев на осетин, чеченцев, ингушей, кумыков; чеченцев на кумыков, ингушей на кабардинцев; дагестанцев на грузин и кабардинцев и т. д. и т. п.) были обычным явлением. Вместе с тем в этих произведениях наблюдается и значительная тенденция к дружбе соседствующих между собой племен, например, ногайцев, чеченцев и кумыков; ингушей и черкесов; грузин, ингушей, осетин и кабардинцев и др.

В сравнении с нарт-орстхойскими сказаниями в историческом эпосе, который отличается усилением локально-этнографической стороны, развиваются не только такие традиционно-эпические темы, как борьба за невесту, угон скота, кровная месть, но и темы историко-патриотические, например, столкновение вайнахских племен с пришельцами, выход вайнахов из гор на плоскость, отвоевание земель. Во всех подобных произведениях центральное место отводится образу местного героя. Здесь он в значительной степени теряет сверхъестественные свойства более древних стадиальных эпических образов, приобретая бóльшую реалистичность, историческую конкретность и даже национальное выражение патриотического характера. Отдельные герои, местные богатыри не являются здесь независимыми субъек-

тами, более того, их эпическая деятельность определена коллективными интересами (рода, фамилии, племени), выразителями которых они являются. Местные герои, как правило, противостоят чужеземцам и превосходят их в силе, могуществе, уме, гостеприимстве, мужестве, сдержанности, рассудительности. Имеет место и такое явление позднего эпоса, как более интенсивное раскрытие внутренней жизни эпического героя, слабо выраженное в условиях архаической традиционно-эпической системы.

Для героических сказаний, преданий и легенд тоже характерна постоянная и настойчивая историческая и географическая локализация. Выражается она в сюжетно-тематическом приурочении всех эпических событий к определенному историко-географическому ареалу — территорий расселения вайнахских племен. В более конкретное историческое время интенсивная локализация эпических событий, изображаемых в сказаниях, преданиях и легендах, еще больше усиливает их историческую достоверность и способствует реалистическому восприятию. Следует заметить, что известные привнесения в эпос, обусловленные временем и развитием жанров, не исключают из него и древние традиционные элементы. Все это дает основание признавать рассматриваемые произведения более поздней формой историзованного эпоса.

По идейно-тематическому принципу произведения указанного типа можно условно подразделить на три основные группы. Первую группу составляют «Героические сказания и предания о местных богатырях». Сюда относятся, например, такие народные произведения, как «Предание о происхождении фамилии Барконхой», «Баркум Кант», «Жена Барахой Канта», «Барахой Кант», «Предание о Бора Абаеве», «Сказание про Хидыр Мирзу», «Могила Бексултана Бороган», «Сестра семерых братьев», «Сообразительная невеста», «Отец и сын», «Ча и Чербыж», «Мехка Астби» и др. Вторую группу представляют «Сказания о борьбе за землю». В их числе, например, такие, как «Ачамза-курган», «Лорса и Солса», «Нясар», «Тинин Вюсу», «Кто первым поселился в Насыр Корте», «Нясар и Козаш», «Внук Козаша и Германч», «Как орстхойцы страну отвоевали», «Подвиг Чербыша» и др. Третью группу составляет своеобразный цикл сказаний и легенд о хромом Тимуре, которые мы тоже относим к историческому эпосу, хотя они имеют более фантастический характер.

Следует сказать, что анализируемый «исторический эпос» представляет собой высокохудожественные произведения, отличающиеся сюжетным многообразием, яркими эпическими образами. Историко-патриотическая тематика занимает в них значительное место. Постараемся не только проанализировать их идейно-эстетические особенности, но и проследить на их примерах процесс жанрового развития народной прозы вайнахов.

Героические сказания о местных богатырях

Сказания «Баркум Кант»[244], «Жена Барахой Канта»[245] и «Предание о происхождении фамилий Барконхой»[246] однотипны по сюжетному составу и составляют своеобразный цикл.

Баркум — это исторический и вместе с тем эпический образ. Он считается основателем Баркумского аула в Галгаевском ущелье, на правом берегу реки Ассы. Баркум был «знаменитый своей храбростью, ловкостью и гостеприимством наездник, кант». С именем Баркум Канта связана патриотическая тема освобождения родной земли от пришельцев. В одних случаях в качестве пришельца упоминается какой-то «христианский царь», в двух других сказаниях («Барахой Кант» и «Жена Барахой Канта») — это грузинский царь Эркал.

Сказания включают примерно следующие мотивы:

1) Царь и Баркум Кант жили между собой в дружбе и согласии.

2) Они дали друг другу клятву выполнять все просьбы, которые будут предлагать один другому.

3) У Баркум Канта была красавица жена. Когда красавица пила воду, то она видна была в ее горле, до того было прозрачно ее тело[247].

4) По условию клятвы, царь просит у Баркума его красавицу-жену (в других вариантах невесту ингуша).

5) Баркум вынужден согласиться, но, со своей стороны, требует тоже подарка — освободить в течение трех дней землю, которую тот занимал, и царь добровольно ее освобождает.

6) Местом, которое будто бы занимал Эркал-царь, был район знаменитого ингушского языческого (вернее, полухристианского) храма «двух тысяч» — Ткобя-Ерды.

Эти сказания отражают борьбу галгаевцев за независимость и землю от посягательств различных завоевателей. В качестве основной темы выдвинута традиционная эпическая тема — борьба за женщину. Сказания передаются в подлинно эпической манере. В сказаниях «Баркум Кант» и «Жена Барахой Канта» герои руководствуются чувством долга, нравственной необходимостью соблюдения эпической этики. Жена Барахой Канта изображена живо и выразительно. Перед нами умная и волевая женщина. Подчиняясь условиям договора между мужем и грузинским царем, полюбившим ее, она пользуется его слабостью. Обращаясь к подчиненным царя, жена Барахой Канта настраи-

---

[244] ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 18—19.

[245] ИФ. [т. I], стр. 7.

[246] Сб. «Радость сердца», стр. 244—246.

[247] Подобный показатель красоты встречается и в фольклоре дагестанских горцев. Так, знаменитый красавец Камалул Башир имел тоже «прозрачное горло», через которое была видна вода, когда он пил (см.: *У. Б. Далгат.* Фольклор и литература народов Дагестана. М., 1962, стр. 32).

вает их против повелителя, спрашивая людей: хорош ли царь, который согнал народ с насиженных мест из-за любви к женщине? Эпична и концовка сказания, где речь идет о юном богатыре, вскормленном волчицей.

Имя Барким упоминается и в «Предании о происхождении фамилии Барконхой» (записанном Б. Далгатом) [248], но по своему содержанию оно расходится с указанными вариантами. Здесь говорится, что «Барким был из кумыков», но галгаевцы наделили его землей, и от него произошла фамилия ингушей Барконхой.

В предании обращает внимание жестокий древний обычай, известный в прошлом не только ингушам, но и другим кавказским народам. Речь идет о том, что обманутый и оскорбленный муж не только убил своего соперника, но «содрал с него кожу, начиная с живота, вместе со срамными частями и, повесив все это жене на шею, посадил ее на осла задом наперед и отправился домой в Галгай».

Характерно, что народ не одобряет подобную жестокость и издевательство над женщиной, что выражено в мнении старика — кунака Баркима. Как только увидел старший кунак «висевшее на шее жены, закричал: «Что за безобразие! Сейчас же сними и брось их!» Месть Баркима своему врагу — князю, допустившему глумление над ним, вовсе не трактуется как преступление и лишена морального содержания в современном смысле. Однако примечательно, что Барким, расправляясь с князем, соблюдает определенную эпическую этику. Он не повергает спящего врага, а сначала пробуждает его. Об этом и говорится в предании: «... он надел свой панцирь и доспехи и стал будить князя. Когда тот проснулся и встал, он убил его».

В числе местных героев ненарт-орстхойского эпоса предстает образ Хидыр Мирзы в одноименном «Сказании про Хидыр Мирзу». Сказание в известной степени отличается исторической достоверностью. Здесь упоминаются и Куртатинское ущелье в Осетии, и реально существующая осетинская фамилия Дударовых (либо Тугановых), действительно проживавших в том районе Военно-Грузинской дороги (возле аула, Чми), где отчасти разворачиваются эпические события.

В центре внимания рассматриваемого сказания сильная и героическая личность Хидыр Мирза. Его образ лишен какой-либо мифологической основы и в значительной степени историзирован. Хидыр Мирза — это сугубо местный герой, с именем которого связывал свое существование ингушский род Дошхаклой. Башни Дошхакле (одна боевая и несколько жилых) до сих пор возносятся к небу на западной окраине бывшего Галгаевского общества. О Хидыр Мирзе говорится, что он за свою отвагу всегда получал в походе две части добычи; у него есть

---

[248] ЭО, М., 1901, № 1, стр. 54—55.

Ткобя-Ерда — алтарная часть (фото Б. Далгата, 1900 г.)

Сохранившаяся часть восточного карниза храма Ткобя-Ерда

присяжный брат[249] из осетинской фамилии, который оказывал ему почести и поддержку. В сказании говорится о фатализме героя, который демонстрирует перед сыном свою храбрость и презрение к смерти; Хидыр Мирза спрашивает сына: «Заряжено ли твое ружье и есть ли в замке порох?» Сын отвечает: «Ружье заряжено, и в замке есть порох». Отец, взяв ружье сына, поднял курок, поставил приклад между ног, а дуло в рот; ногой придавил винтовку и спустил курок. Но ружье дало осечку... Тогда отец сказал: «Вот видишь, пока не настанет смерть, человек не умрет никогда». Этим примером Хидыр Мирза убеждает сына быть бесстрашным в бою, так как каждому человеку предначертана своя смерть. Надо сказать, что фатализм в прошлом был предельно развит у ингушей, являясь своеобразным стимулом героического поведения в бою людей, не боявшихся смерти (вспомним в «Илиаде» Гомера фатализм Ахилла, его «любовь к року», превращенную в целую философию жизни).

Хидыр Мирза силен, мужествен и отважен. Его героизм имеет эпический характер. Жалкий на вид старик, подобно Одиссею, участвовавшему в соревновании по стрельбе из лука (XXIII, 5—31), оказывается способным не только натянуть лук

---

[249] Присяжным братом у ингушей называется брат не по крови, а духовно сроднившийся человек, происходивший из другой фамилии.

(чего не смогли сделать строптивые «кабардинские князья»), но пробить перекладину и вонзить стрелу в потолок.

В сказании о Хидыр Мирзе мы имеем пример эпического изображения героической личности, которая находится в крепкой связи со своим родом, личности культивирующей родовой героизм; это весьма показательно для произведений вайнахского эпоса. Та же идея воплощена и в «Предании о Бора Абаеве» [250], где идет речь о богатыре, который не испугался и спас от пожара большую змею. В благодарность за это змея вынесла ему из норы «большой булатный панцирь», ставший, по преданию, символом чести рода Абаевых.

Следует подчеркнуть, что в рассматриваемых сказаниях, преданиях и легендах в числе героических личностей эпического склада оказываются и представительницы женского пола, анализу их посвящены особые страницы нашего исследования [251]. Мы отметим лишь некоторую специфику изображения женских образов в произведениях указанного типа; она заключается в отсутствии эпической схематичности и прямолинейности. Более того, самоотверженный героизм вайнахских женщин (например, в сказании «Сестра семерых братьев» и др.) имеет уже внутреннюю, глубокую психологическую проникновенность.

Сказания о борьбе за землю

В сравнении с вышеразобранными произведениями «О местных богатырях» в «Сказаниях о борьбе за землю» наблюдается более суровая интерпретация эпического героизма. Сильные эпические характеры занимают и здесь центральное место. Их изображение в значительной степени сопряжено с определенным социально-историческим комплексом. Он-то во многом и предопределяет тот эпический идеал, который создан в этих произведениях и получил уже соответствующее национальное развитие. Поведение идеальных героев обусловлено к тому же нормами этики — эпической и народной.

Сказания «Нясар и Козаш», «Кто первым поселился в Насыр-Корте», «Нясар», «Тинин Вюсу» имеют одну и ту же исто-

---

[250] В сказаниях о нартах, либо нарт-орстхойцах известна нартская фамилия Бората. По осетинским сказаниям, нартский народ имел три фамилии: Бората, Алагата и Ахсартакката. К Бората принадлежат: Сатана, Урузмаг, Хамыц, Сосрыко, Батрадз. В осетинском эпосе есть, например, такие сказания: «Сатана, дочь Бората» («Эпические песни о нартах». Дзауджикау, 1940, стр. 29—31), «Бората и Ахсартакката», «О борьбе нартских фамилий Ахсартакката и Бората» («Памятники народного творчества осетин», вып. I, стр. 1; вып. II, стр. 38—42).

У ингушей сыном Бората признается Чопа, в других случаях от Бората образуется Борган. Н. М. Дрягин производит Бората, Боров, Бороев от древневанского божества Бор (*Н. М. Дрягин.* Анализ нескольких карачаевских сказаний о борьбе нартов с еммечь в свете яфетической теории», стр. 34).

[251] Раздел «Женские героические образы» см. на стр. 234 настоящей книги.

рическую тему. Это борьба вайнахских племен за земли равнин и предгорий. Сказания группируются вокруг такой эпической личности, как Нясар, составляя своеобразный цикл.

Местному герою противопоставлены сильные и могучие чужаки. Это Козаш, Ачамза (или Ачам в иной огласовке). И в названных, и в других сказаниях развивается сюжет о шубе из человеческих бород. Как известно, этот сюжет встречается в нартском эпосе. Достаточно вспомнить осетинское сказание «Шуба Сослана», по которому Сослан собрал себе шубу из человеческих бород. Для этого он убивал людей и сдирал их бороды [252]. В. Миллер, как уже говорилось, видел в этом отражение древнего обычая скифов [253].

Любопытно проследить, как меняются художественные функции анализируемого сюжета в зависимости от того или иного эпического контекста. В упомянутом осетинском сказании («Шуба Сослана») этот сюжет имеет авантюрно-приключенческий смысл: Сослан, отправившийся за воротником для своей шубы, хитростью убивает великана — Сына Силы (который не является положительным персонажем). Сослан добывает не только бороду, но и табун лошадей. В данном контексте моральные оценки поведения Сослана выражены весьма слабо. Другое дело в ингушских сказаниях, где мы имеем как раз противоположный случай. Здесь этот сюжет приобретает социально-психологический акцент; более того, он служит идейно-эмоциональной кульминацией всего рассказа. Добывание шубы из человеческих усов и бород определенно квалифицируется с отрицательных позиций и воспринимается как жестокость и варварство. Сама шуба при этом символизирует врага-насильника. Его действия вызывают сопротивление со стороны местного героя, пресекающего жестокий произвол.

Теперь обратимся к сказаниям. В сказании «Нясар и Козаш» [254] сообщается, что вся долина от берега Терека до Сунжи принадлежала нарту Козашу [255]. Он был гордый и сильный человек, а бурка его «была сделана из бород и усов знаменитых мужей». На Ачамза-холме жил нарт Ачамза, а на Гарма-холме — Герминча, которые хотя и были сильными, но слабее Козаша. Они-то и держали «горных жителей» в суровых горах, не допуская их в плодородную равнину. Им всем противопоставлен спустившийся с гор могучий Нясар. Он вместе со своим народом обосновался в Гармской долине. Рассерженный Козаш собрал свое войско и пошел уничтожать людей гор, но Нясар убил его в бою, а войско разогнал. После этого ушли восвояси испуганные Ачамза и Герминча.

---

[252] «Памятники народного творчества осетин», вып. II, стр. 55—57.
[253] *В. Миллер.* Черты старины в сказаниях и быте осетин, стр. 191—207.
[254] Альманах «Утро гор», 1964, № 5, стр. 43—44.
[255] Там же, стр. 44—45.

Примерно тот же сюжет о нарте Ачамзе, который «угнетал народ, делал набеги, полонял людей и убивал многих из них», развивается и в сказании «Кто первым поселился в Насыр Корте» [256]. Ачамза — пришелец, он задумал из людских бород сделать себе шубу (бекх). У каждого встречного он сдирал бороду вместе с кожей и шил себе шубу. Ему противопоставлен народный герой Нясарг. У него были длинные усы. За ними и отправился Ачамза, чтобы добыть воротник для своей шубы. Примечательно, что в этом сказании, как и в других, подобных ему, женщина наталкивает насильника на эту мысль. Этим самым она как бы провоцирует конфликт между отрицательным и положительным персонажами, заведомо зная, что в этой ситуации местный герой отомстит за произвол и жестокость завоевателя. Вот и здесь Нясарг, как местный герой, выступает в роли защитника народа, всех обездоленных, над которыми так издевался Ачамза.

Принципы изображения положительного героя основываются на определенных представлениях народа об идеальном эпическом героизме. В чем он проявляется? Герой отличается физической силой и могуществом; он отважен и мужествен, к тому же силен духом, выдержан и стоек даже в минуту смертельной опасности. С предельной эпической выразительностью выявлены идеальные качества героя в следующем эпизоде сказания. Ачамза входит в дом Нясарга без предупреждения. Он видит в углу комнаты обнаженный меч и присевшего на кровати Нясарга, который моет руки. Возле него стоит женщина, она держит в одной руке свечу, в другой — кувшин с водой. Это сестра Нясарга. Она увидела, что Ачамза натягивает лук, целясь в ее брата. В сказании говорится: «Внезапно ее озарила мысль, и она задула свечу. Нясарг сказал: «Зажги свечу». Она вновь ее зажгла и опять увидела Ачамзу, натягивающего лук. Она вторично затушила свечу. Тогда сказал сестре Нясарг: «Если ты еще раз затушишь свечу, то я тебя зарублю мечом». Нясарг знал, что Ачамза готовится пустить в него стрелу, но сердце его не дрогнуло, а гордость не позволила даже взглянуть в сторону врага. Когда в третий раз сестра зажгла свечу, Ачамза пустил стрелу. Стрела попала в грудь Нясарга, пробила его насквозь; железный наконечник пронзил спину, деревянный же конец торчал в груди».

Но герой имеет истинно эпический характер. Он силен духом и могуч телом: «Ачамза пустился бежать прочь. Нясарг, быстро обломав концы стрелы, торчавшие спереди и сзади, схватил меч и бросился вдогонку. Он так быстро настиг врага, что тот не успел и выбежать со двора. Нясарг зарубил его мечом». Героизм Нясарга при всех его личных проявлениях объектив-

---

[256] Альманах «Утро гор», 1964, № 5, стр. 44—45.

но имеет общественный характер, так как служит народным интересам.

Более острую социально-историческую интерпретацию та же тема и аналогичные образы получают в сказании (того же цикла) «Нясар». Категория поработителей обозначена здесь довольно четко. Деспотом, издевающимся над людьми, вырывающим у своих пленников усы и бороды, оказывается не просто Ачамза, а князь — Ачам-Аьла [257]. Характерна и та «историческая» преамбула, с которой начинается повествование: «Много веков тому назад, когда ингуши еще не спустились с гор, черкесы [258] захватили предгорные равнины. Среди них было много князей. Князья ставили свои шатры на холмах, а вокруг них строили укрепления. У них было много пленников из разных племен, захваченных и уведенных насильно. Среди всех князей самым хищным был Ачам-Аьла, обладатель несметных богатств. Он так возгордился своим могуществом, что весь народ не считал за людей».

В этих словах заключена историческая правда. В XIV—XVI вв., например, у кабардинцев были уже достаточно развитые феодальные отношения с могущественной феодально-княжеской верхушкой. Она-то и стремилась захватывать и колонизовать чужие земли, порабощая горцев, живших еще преимущественно родовым строем. В сказании, по-видимому, и отразились подобные отношения между кавказскими народами, примерно имевшими место 500—300 лет тому назад. В рассматриваемом сказании феодалов-колонизаторов олицетворяет Ачам-Аьла, народным же заступником представлен Нясар. И в этом сказании, как и в других, Нясар «был ингуш», спустившийся с гор. Он поселился в том месте, где ныне расположено селение Насыр-Корт [259]. О Нясаре говорится, что он имел много овец. У Нясара был товарищ-грузин из пленников, которого он «любил, как родного брата». Дружбе ингуша с грузином в сказании уделено значительное место [260]. Пленник-грузин не был обременен какой-либо работой, его обязанностью было только хорошо принимать гостей, приезжавших к Нясару. Обычай гостеприимства упоминается в сказании не только в качестве этнографического фона. Он несет и художественно-повествовательную нагрузку. С помощью этого обычая выявляются определенные нравствен-

---

[257] «Аьла» в переводе с ингушского означает «князь».

[258] В ингушском языке «черкесы» зачастую этноним адыгских племен.

[259] Сказитель объяснял, что старые люди и поныне говорят, что название это произошло от имени героя — Нясара, Нясарга. Это имя не вайнахское, а адыгское (в адыгском эпосе известны Насренжаке, Насрен-длиннобородый), сам же герой в ингушских сказаниях имеет местное значение.

[260] Примечательно, что тема дружбы и добра (в отношениях между пленявшим и пленником) — довольно частое явление в кавказском фольклоре. См., напр., аварское сказание «Об Адалау и Хаджи Магоме» (*У. Б. Далгат.* Фольклор и литература народов Дагестана, стр. 144—145).

ные особенности идеального героя, его, так сказать, традиционная эпическая этика. Нясар настолько привержен этикету гостеприимства, что с радушием встречает и Ачамзу, пришедшего с коварными намерениями. Об этом так рассказывается в сказании: «Ачам пришел к дому Нясара. Нясар вышел и пригласил Ачама вместе с его людьми в дом. Ачам сказал ему: «Я пришел, Нясар, взять твою бороду». Нясар выслушал Ачама и ответил: «Перестань, Ачам, не шути. То, что ты говоришь, хуже, чем опозорить мужчину... Вы мои гости, и моя обязанность вас принять и ухаживать за вами. Обрадовавшись вашему приходу, я зарезал для вас барана и жду вас»... Ачамза ничуть не смутился этим гостеприимством и, несмотря ни на что, «потянулся к бороде Нясара, но был насмерть сражен ударом кинжала». В анализируемом сказании эпическому превосходству идеального героя над врагом отводится меньше внимания, чем в других. Кстати сказать, само повествование здесь лишено эпической выразительности, что может быть следствием забвения текста или менее удачной его записью.

Следует заметить, что отрицательный образ Ачамзы, Ачам-Аьлы, созданный в ингушских сказаниях, не идентичен Ачамазу — герою нартских сказаний осетин, адыгов и других народов. Если у ингушей это насильник, то у осетин это положительный герой, напоминающий Орфея, создавший прекрасный музыкальный инструмент фандыр.

Сказание «Внук Козаша и Германч» по своей тематике и образам относится к тому же историческому периоду, что и все ранее упомянутые произведения. Вместе с тем здесь уже несколько иное осмысление образов и их расстановка. Если Козаш, подобно Ачамзе и Герминче (в сказании «Нясар и Козаш»), олицетворял зло и насилие, то «внук Козаша» сам страдает от них. Он становится жертвой набега, учиненного Герминчой. Поэтому в изображении «внука Козаша» уже нет типичных для отрицательных образов характеристик. Более того, здесь сказано, что его мать была «уроженка гор», чем «внук Козаша» как-то приближается к местным героям. По идее произведения насильник Герминча получает должное возмездие. Однако для поражения его войска понадобилось столько всадников, сколько было нужно, чтобы предварительно «разнести в щепы большое дерево, положенное поперек дороги». Показательно, что это войско «внук Козаша» получает от черкесского князя, что предположительно наводит на мысль и о каких-то давних дружественных связях между вайнахами и черкесами.

На примере таких замечательных ненарт-орстхойских произведений, как «Ачамза-курган», «Лорса и Солса», можно проследить не только эпическую интерпретацию исторической темы, но и характер местного героизма. Сказание «Лорса и Солса» представляет в этом отношении типичный образец. Начинается оно с изображения «богатырской заставы» у подножия гор, на

Ачамза-кургане[261]. По сказанию, на заставе стоят «ингушский Лоаман Ха[262], нарт Нясар и нарт Орстхо», т. е. все местные герои, которые будто бы и возвели курган, охраняя «покой горных людей». Об этих горных стражах сказано, что каждый из них «выходит против шестидесяти и побеждает их».

Сказание переносит нас в те далекие времена, когда в северокавказских степях и предгорьях в поисках добычи (скота и пленников) рыскали шайки «удальцов». Здесь были представители многих племен и народов, пребывавших на Северном Кавказе. В сказании, в частности, упоминаются дружины «ногайского князя» и какого-то «саллоевского князя».

Главным героем представлен сын Лоаман Ха, хотя не менее героичны и образы его матери и жены. Начало повествования, его, так сказать, эпическая завязка, начинается с сюжета «добывания невесты», где и проявляется геройская доблесть сына Лоаман Ха. Этот традиционно эпический сюжет получает в сказании социальную заостренность. Герой не только отбивает свою невесту у «саллоевского князя», но освобождает народ от его насилия. О самом князе говорится устами одной вдовы: «...с тех пор как Лоаман Ха умер и саллоевский князь пришел сюда жить вместе со своими людьми, он обирает нас и мы терпим от него насилие». Этот момент акцентируется в сказании.

Сын Лоаман Ха, как и подобает подлинному эпическому герою, имеет богатырского коня, «оставшегося после отца». Герой, по образному выражению, «взлетает на коня птицей» (буквально «птицей став»). Такая посадка в представлении горцев является признаком превосходного наездника. Богатырский конь, появившийся вместе с седоком во дворе князя, производит среди его слуг полное смятение. О коне говорится, что он гарцевал, взвивался свечой, перескакивал взад и вперед через людей, и они побежали прочь. Сын же Лоаман Ха, которого называют «ингушским молодцом», подхватил свою невесту, промелькнул, точно «звезда, сорвавшаяся с небес» («иккхаь бода сигал-седка хинна»). Говорится также, что он разил мечом справа налево, а конь подминал всех оказавшихся впереди.

Другим важным сюжетно-композиционным звеном эпического рассказа является конфликт сына Ха с Сеска Солсой. Последний бесцеремонно вспахивал для себя землю, принадлежавшую Лоаман Ха. Сын Ха, выехавший в поле, обращается к Солсе, как к старшему, по всем правилам народного этикета — с почтением и вежливостью. Он говорит ему: «Перестал бы ты, Солса, пахать землю отца моего, ты старый человек, и мне не к лицу говорить тебе что-либо плохое, но ты делаешь нехорошо, затеяв это!» В ответ дерзкий Солса, стараясь уни-

[261] Курган этот находится близ нынешнего ингушского селения Экажево.
[262] Лоаман Ха — имя собственное, в переводе с ингушского — «горный страж».

зить мужское достоинство сына Ха, обращается к нему, как к женщине: «О какой пахоте ты говоришь, что это ты разболталась?»[263] Ответные действия героя целеустремленны и решительны. Не объясняясь более с Солсой, сын Ха «согнал быков вместе с плугами в одно место, распряг их и погнал к себе домой. Там он их забил и устроил пир для всего села».

По сказанию, сын Лоаман Ха видит такой сон: с одной стороны он видит соколиное войско, превратившее солнечный день в пасмурный, с другой — видит орлиное войско и с третьей стороны — войско воронов. Его мать разгадывает сон, объясняя его значение: соколиное войско — это воины Сеска Солсы, орлиное — ногайского князя, воронье — князей Саллоевых. Все они идут сражаться с сыном Ха.

Кульминация сказания в изображении эпической битвы: герой встречает врагов во всеоружии — на богатырском коне и с терсмаймальским мечом своего отца. «Передних воинов он топтал конем, соседних рубил мечом, вдруг он увидел всадника, который храбро бился с его врагами. Под ним он узнал своего красного, барсу подобного жеребца. Два героя рассеяли все войска. Когда они заговорили между собой, то узнали друг друга — это были муж и жена».

Сказание завершается трагической развязкой, передаваемой скупыми, сдержанными, но мужественными словами большой эмоциональной силы: «Мать, смотревшая издали, приблизилась к ним: они еле стояли на ногах, их вспоротые внутренности придерживались поясами; внутренности же коней удерживались подпругами. Они оба свалились замертво. Мать похоронила их, не проронив ни одной слезы».

Мы отмечали уже, что в этом сказании изображена сильная эпическая личность сына Ха, который представляет идеал доблести, храбрости, самоотверженного героизма и беззаветной преданности своему народу. Вместе с тем образу матери здесь тоже уделено значительное место. Мать фигурирует как наставница и воспитательница героя. Именно она развивает в нем героические качества. Мать пробуждает в сыне гордость, когда говорит ему: «Лицом-то ты похож на отца, да не похож делами...» После же возвращения сына с отвоеванной у князя невестой мать от радости танцует на поверхности горячей каши, разлитой в гий[264]. Эта традиционная этико-эстетическая формула, довольно часто встречаемая в народной прозе вайнахов, отнюдь не является только орнаментом эпической поэтики. В данном контексте эта традиционная формула имеет и психологическое значение, с ее помощью передается внутреннее состояние героини, ее подъем, душевный восторг и окрыленность; вот

---

[263] При этом в подлиннике на ингушском языке употреблен показатель женского рода: «Фу готаш ювцIа, фу ювцIа!»

[264] «Гий» (ингуш.) — широкая, плоская, деревянная посуда, в которой месят тесто.

это и способствует совершению ею невозможного, фантастического [265].

Героическая сущность матери, мужество и сила ее духа особенно хорошо раскрыты в финале произведения. Женщина, видевшая торжество сына и его героини-жены над врагами, теперь наблюдает и их геройскую смерть. Но они умирают после победы и ради нее, а такое по горским обычаям не оплакивается. Надо сказать, что преемственность героизма от матери к сыну — типичное явление в фольклоре кавказских народов. Не случайно поэтому ее заметили и М. Лермонтов и Л. Толстой, хорошо знавшие горскую народную поэзию. В замечательной повести Л. Толстого «Хаджи-Мурат» генетическая линия потомственного героизма не только установлена, но и воспета гением художника [266].

Сказание «Лорса и Солса» по многим признакам соотносится с предыдущим («Ачамза-курган»). В нем нашли отражение аналогичные исторические моменты, так или иначе воплотившиеся в различных сюжетных сплетениях. Здесь идет речь и о набегах, и о похищении пленников, и о столкновении за землю. Наблюдается та же композиционная расстановка положительных и отрицательных образов, примерно такое же выдвижение на передний план сильной эпической личности. В этой связи обращает внимание специфическое выражение и эстетическое оформление героического идеала, выработанного в услових определенной этнической среды. Надо сказать, что во всех случаях положительный герой своеобразно фокусирует относительно дискретные представления народа о моральном идеале в его эпическом воплощении. Здесь имеются в виду понятия о чести, доблести, героическом благородстве, гостеприимстве и даже обязанности мести за кровь; последнее мотивировано историческими условиями материальной и духовной жизни кавказских народов в родовую эпоху. Мы уже отмечали, что некоторые представления об эпической этике лишены морального содержания в современном гуманистическом понимании.

Теперь для большей наглядности проанализируем сказание «Лорса и Солса» с различных позиций. В первую очередь со стороны эстетического воспроизведения и проецирования в нем некоторых фактов социально-исторического порядка. Рассмотрим, к примеру, обычай гостеприимства, отраженный в сказании и, как известно, почти возведенный вайнахами и другими кавказскими народами в культ. Здесь он введен не в качестве бытового атрибута и не только ради того, чтобы подчеркнуть достоинства местного героя Лорсы. Его поведение предопределяется общественными функциями замечательного народного

---

[265] В иных случаях мать в честь победы сына умудряется даже протанцевать на острие иглы.

[266] *У. Б. Далгат.* Фольклор и литература народов Дагестана, стр. 159—160; *она же.* Л. Н. Толстой и Дагестан, стр. 128—135.

обычая, выразителем которого и является Лорса. Высоко гуманистическая сущность этого обычая предвосхищает в сказании характер отношений между конфликтующими сторонами и по существу сглаживает кровавый конфликт. В сказании указанный момент представлен очень ярко и выразительно. «К Лорсе, уснувшему на кургане, неизвестный князь, проезжавший мимо вместе со своими всадниками, направляет своего воина с приказанием: «Пусть освобождает курган и уходит прочь! ...Дай ему знать, что нас шестьдесят три всадника и один князь».

Ответ Лорсы характеризует могучего и мудрого героя, однако именно местного героя. Лорса чувствует себя хозяином той земли, на которой он спал, а ему чужие люди предлагают уйти с нее. Это осознание Лорсой права хозяина и побуждает его прежде всего пригласить пришельцев в гости, если они этого захотят, а если нет — расправиться с ними. Вот что отвечает Лорса княжескому посланцу:«Если вы гостями будете, я приму вас как должно, если придете с враждой, буду с вами биться!» После этого воинственный князь вынужден был «поехать к нему гостем». И тогда превосходные качества местного героя проявляются в максимальном выражении. Лорса и гостеприимен, и заботлив, и щедр, и бескорыстен. Для гостей он режет не только своего единственного коня, на котором приехал, но и отправляется «к отрогам гор» пасти их коней, а утром возвращается с подарками, «пристегнув к каждому их коню одного своего». И в ответ на такое поведение Лорсы воинственный князь вынужден занять мирную позицию, и в знак дружбы он предлагает Лорсе породниться с ним.

Так, мирным путем и разрешается этот конфликт. В рассмотренном случае совершенно очевидно безупречное эпическое поведение Лорсы. Однако героическая стойкость его, по сказанию, сокрушима с эмоциональной стороны. Герой, способный биться с 64 вооруженными воинами, сражен горем и умирает «от разорвавшегося сердца» (буквально: «дог а даьттIа веннав»), когда узнает об исчезновении его жены и похищении работорговцами младшего сына. Такая эмоциональная уязвимость эпического героя, безусловно, более позднее явление, которое вообще не типично суровому эпическому героизму.

После смерти Лорсы героические подвиги совершает его сын. С ним в сказании тоже связаны конфликтные ситуации эпического характера. Сын Лорсы спорит из-за земли с Солсой, который здесь оказывается его «дядей по матери». Хотя это столкновение и местного значения, в сказании оно тоже передается в традиционной эпической манере: «Между ними произошла ссора, и тогда сын Лорсы спросил у Солсы: «Как мы будем драться, сидя на конях или пешими?» Договорившись, они стали сражаться верхами. Сын Лорсы выбил из рук Солсы меч; после этого, сойдя с коней, они вступили в рукопашный бой». Их сумели разнять только женщины, попрекнувшие родствен-

ными узами. Сын Лорсы сталкивается и с князем, у которого забирает свою невесту и т. д. Этот конфликт имеет уже ярко выраженную социальную направленность, но тоже передается эпическими средствами. Сын Лорсы предлагает князю стрелой из лука ударить в небо и разбить его, ударить в землю и разбить ее, ударить за тридевять земель в оленя и свалить его.

Мы подробно остановились на анализе двух последних сказаний, так как они, на наш взгляд, весьма выразительны в отношении исторической интерпретации вайнахами эпического героизма и тех эстетических параметров, которые присущи эпическому стилю. Следует указать и на обстоятельства, почему указанные произведения («Ачамза-курган» и «Лорса и Солса») помещаются и рассматриваются нами в разделе поздних героических сказаний, когда здесь участвует известный нарт-орстхойский герой Солса? Дело в том, что этот герой имеет здесь иную эпическую характеристику. Если в нарт-орстхойском эпосе он предводитель походов, целью которых было отнятие чужой собственности (напомним, что нарт-орстхойцы «специализируются» не на производстве, а на присвоении материальных ценностей), то здесь он представлен пахарем. Пахарь же — это производитель полезного труда. В этой связи совершенно изменяется и общественно-историческая сущность столкновения между героями: если в нарт-орстхойском эпосе оно преимущественно носит военный характер, то в произведениях более позднего исторического эпоса это, условно говоря, «аграрный» конфликт.

Сказания и легенды об Астха Темыре

Тамерлан, или Тимур, не раз проходил Кавказские горы и ущелья, брал неприступные крепости. Всюду, где бы ни побывал этот могучий и страшный завоеватель вместе со своими ордами, он чинил насилие, грабежи и разорение, убивал и полонял жителей.

По свидетельству арабского историка Шереф-ад-дина Али Йезди [267] и др. [268], Тимур в 1386 г. в феврале захватил и опустошил Тифлис, проник в горы в страну пшавов, хевсур, гудомакарцев вплоть до Дарьяла, а затем Давлетию, преимущественно заселенную осетинами. Захватив богатую добычу, он отправил ее в Самарканд, сам же вернулся в Сирию.

---

[267] В цитировании и «добавлениях» М. Броссе (*M. Brosset.* Additions et éclaircissements a L'Histoire de la Géorgie. St.-Pt., 1851, p. 387).

[268] См. также: *Б. Д. Греков, А. Ю. Якубовский.* Золотая Орда и ее падение. М., Изд-во АН СССР, 1950, стр. 364; «Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды», т. II (Извлечения из персидских сочинений, собранных В. Г. Тизенгаузеном) М.— Л., 1941; *Вахушти.* География Грузии. Тифлис, 1904, стр. 153; *М. Джанашвили.* «Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России».— СМОМПК, вып. XXII, 1897, стр. 453—460; *М. Ковалевский.* Закон и обычай на Кавказе, т. I, стр. 236.

В 1395 г. Тимур начал поход против Тохтамыша, направившись в сторону Дербента. Пройдя Дербентский проход, войска Тимура вступили в область кайтаков, которые были активными союзниками Тохтамыша, поэтому Тимур отдал приказ о полном их истреблении. Затем Тимур подошел к Тарки (Тарху) и расположился здесь лагерем [269].

По описанию Шереф-ад-дина Али Йезди, столкновение с Тохтамышем произошло в долине реки Терек. В середине апреля 1395 г. оба войска стояли на берегу этой реки одно против другого. В соответствии с веками выработанной военной традицией Тимур приказал выбрать место для укрепленного лагеря и расположить там большое войско. Вокруг лагеря был вырыт ров, вбиты колья, расставлены окопные щиты (чапары), за этим рвом был вырыт второй, наружный ров. В среду 15 апреля 1395 г. началось одно из крупнейших сражений того времени, решившее судьбу не только Тохтамыша, но и Золотой Орды. Воины Тохтамыша не выдержали стремительного натиска и побежали. Так, великое сражение закончилось бегством Тохтамыша. Тимур захватил огромные богатства Тохтамыша, которые были брошены в покинутой им ханской ставке.

Тамерлан огнем и мечом прошел Осетию и страну кипчаков (половцев), затем пошел в Россию. По возвращении из России он проник в северные части Кавказа до черкесов и ассов, отсюда пошел на запад; пройдя неподалеку от Эльбруса, он проник в местность Абаза (т. е. к абазинцам), затем в Абхазию, Грузию, а оттуда в Дагестан, захватив Казикумух и другие укрепленные горные крепости. Нашествие 1400 года сопровождалось опустошением Арагвского ущелья; в Дарьяльском проходе его войска понесли большой урон от летучих отрядов горцев, повсеместно оказывавших сопротивление завоевателю.

Шереф-ад-дина Али Йезди в своем описании похода Тимура упоминает и сына Тимура — Миран-шаха, который, будто бы, в одном из боев при падении с лошади сломал руку [270].

Мы не ставим себе цели перечислять все события, связанные с пребыванием Тамерлана на Кавказе. Фиксирование же с нашей стороны некоторых исторических моментов может в известной степени помочь ориентироваться в тех народных преданиях и легендах, которые связаны с именем жестокого завоевателя.

Прежде всего надо сказать, что в известных нам произведениях народной прозы, имеющих отношение к Тимуру, не наблюдается полной однородности. Это заметно во многом: и в характере самого рассказа, и в степени его историчности, и в жанровом оформлении сюжета, и в художественной интерпрета-

---

[269] *M. Brosset.* Указ. соч., стр. 387—389; *Б. Д. Греков, А. Ю. Якубовский.* Указ. соч., стр. 364—367.

[270] *M. Brosset.* Указ. соч., стр. 389.

ции темы и образов. Одни из них только констатируют голый факт пребывания Тимура в той или иной местности. Так, например, о бывшей крепости Окоп, расположенной вблизи казачьей станицы Ермоловской, есть предание: «...крепость получила такое название потому, что с северной стороны на протяжении 2-х верст тянется полудугой колоссального размера канава, соединенная концами с крутыми обрывами русла реки Сунжи. С северной стороны этой крепости имелось трое входных ворот на одинаковом друг от друга расстоянии... Старожилы передают, что там жил со своими полчищами грозный вождь хромой Тимур, при котором в этой крепости имелось 1900 домов»[271].

По ногайским преданиям, Тимур был в Чечне; урочища с его именем существуют и поныне. Говорят, что он поднимался вверх по течению Сунжи, переправлялся на ее правый берег недалеко от того места, где ныне расположен Грозный. Здесь Тимур будто бы построил мост; вот почему переправа через Сунжу и получила название «Копыр-Аксак-Тимур» — мост хромого Тимура[272]. Канава, проходившая через всю Чечню, называлась «Тимуровой канавой». Кстати, судя по народным преданиям, некогда на протяжении Кавказского хребта, от Дербента и Каспийского моря до Черного и в землях черкесов тянулся Тамерланов ров. В 1886 г. В. Миллер отмечал, что в некоторых местах Северного Кавказа «заметны следы рва, тянувшегося некогда на громадное протяжение». По словам ученого, очень заметны следы рва «в различных местах Чечни, за Аргуном, около укрепления Воздвиженского, в Малой Чечне и над Тереком». Миллер видел следы этого рва и в Кабарде по дороге со станции Котляревской в город Нальчик[273]. По утверждению Б. Далгата, ему в 900-х годах тоже «несколько раз приходилось переезжать этот ров, приписываемый преданием Аксак-Темиру»[274].

У чеченцев зафиксированы две легенды. Одна из них записана У. Лаудаевым в 1872 г. (ССКГ, вып. VI, стр. 17, 41). Это рассказ об «Аксак-Темир-ор», т. е. о рве Хромого Темира: у Темира пропал сын; чтобы отыскать его, он собрал многочисленное войско и решил или покорить весь мир, или отыскать сына. Чтобы вернее возвратиться обратно, его войско копало ров по пройденной дороге. «Этот ров простирался от Каспийского до Черного моря и шел на Русь». По рассказу, сын Темира оказался у хана Тохтамыша, у которого он служил табунщиком.

Легенда совершенно не носит поэтического характера, здесь просто зафиксирован исторический факт столкновения Тимура

---

[271] «Терские ведомости», 1911, № 176, стр. 9.
[272] ССТО, вып. I, 1892, стр. 257.
[273] *В. Миллер.* Кавказские легенды.— «Труды этнографического отдела имп. общества любителей естествознания, антропологии и этнографии», кн. VII. М., 1886, стр. 48.
[274] ЭО, М., 1901, № 1, стр. 74.

с ханом Тохтамышем. Однако главное внимание уделено подробностям о том, как выкапывался воинами ров. И этот момент даже опоэтизирован, так как, оказывается, земля, взятая воинами из рва, превращается в чистое золото. О самом Тамерлане в легенде почти ничего не говорится. Не дается и какой-либо оценки его личности.

Значительно больший в художественном отношении интерес представляет легенда о Тимуре, зафиксированная П. И. Головинским в 1878 г. под названием «Соски Сослан» [275]. В данном случае мы имеем пример сугубо локальной интерпретации темы, когда сюжет о пребывании Тамерлана на Северном Кавказе не является доминирующим. Его подавляют местные эпические элементы; повествование начинается не с Тимура, а с «галгаевского турпала» — Сослана, сына Соски. Ему-то и отводится здесь эпическое первенство. Оказывается, для богатыря Сослана были тесны Кавказские горы, по которым он перескакивал на своем богатырском коне, разрубая скалы могучим мечом. Сослан, пустившийся по белу свету, прискакал и в Самарканд, где и познакомился с ханом Тимур Аксаком. И Сослан пировал у него, показывая свою удаль. Завязка «исторического конфликта» начинается здесь с момента ссоры Сослана с Тимуром, который пригрозил Сослану. За это «галгаевский турпал» схватил сына Тимура, ускакал с ним на свою родину в Ингушетию, а там продал его галашевцу Ганшу. С этого момента начинается более историческая часть рассказа, относящаяся к походу Тимура и его огромного войска на Кавказ. Однако сюжетная мотивировка причины похода здесь очень упрощена; Тимур выступает не в роли завоевателя и поработителя чужих земель и народов, а заступником своего сына, проданного в рабство, отправляясь в поход только «по следам Сослана». Это обстоятельство значительно умаляет эпическую ценность рассказа, в котором вообще отсутствуют какие-либо народные критерии по поводу описываемых здесь событий. Личность хана Тохтамыша уже не упоминается, и он заменен галашевцем. Сам Тимур представлен в легенде тоже весьма скупо. Мы узнаем только, что он «жил в Самарканде», а свое прозвище Аксак (хромой) получил потому, что «в молодости, гоняясь за козой, переломил себе одну ногу». Зато вполне «историческим» в легенде можно признать такое сообщение: Тимур опасался быть разбитым в горах и поэтому «отступил на Кумыкскую плоскость». Как и в предыдущих рассказах, здесь говорится о строительстве Тимуровым войском «канавы», которая прорыта в необычном направлении — «от Галашевского ущелья в Кумыкскую плоскость». Как и везде, канава должна указывать путь, в данном случае сыну Тимура во время его бегства с гор в Кумыкию. Следует сказать, что эта

---

[275] ССТО, вып. I, 1878, стр. 257.

легенда, как и предыдущая, не отличается художественными достоинствами.

Два ингушских варианта рассказов о Хромом Тимуре были зафиксированы и опубликованы в разное время Ч. Ахриевым [276] и Б. Далгатом [277]. Мы остановимся на их анализе более подробно, так как эти произведения вполне заслуживают эпического признания. Надо сказать, что само восприятие отдаленных событий и их изображение здесь потеряли свою достоверность. Однако, несмотря на богатую эпическую насыщенность повествования и значительную степень его локализации, оно соотнесено в обоих случаях с историческим именем — Тамерланом. Образу Хромого Темыра здесь отводится значительное место. Мы рассмотрим в качестве основного варианта запись Б. Далгата, которая, на наш взгляд, представляет большой интерес с исторической стороны, так как здесь Хромой Темыр, несмотря на сугубо локальную интерпретацию, изображен главой войска: «*Хромой Темыр с войском находился весьма близко*», или: «*Он сказал войску своему*» [278]. У Ч. Ахриева о войске Темыра нет речи. Более того, говорится, что он был не только сыном овцевода, но и сам «с малолетства приучился к этому же роду хозяйства». Самое же любопытное, что «он был шейх», т. е. святой.

Б. Далгат не случайно назвал записанный им текст «Легендой-былью о «Хромом Темыре (Астха-Темыр) и его сыне». В легенде в равной степени идет речь и об отце, и о сыне. Фабула произведения отличается довольно сложными сюжетными построениями, характер рассказа выдержан в стиле эпической традиции, и вместе с тем имеют место детали местного этнографического порядка. Постараемся проанализировать, как представлены образы Темыра и его сына в данной легенде.

Прежде всего заметим, что здесь личность Хромого Темыра стоит в фокусе всего повествования. Совершенно очевидно и то, что эта личность изображается как исключительная, отличающаяся многими превосходными качествами. Однако исключительность образа подчеркивается не мифологическими, а скорее всего реалистическими средствами. И этот реалистический аспект изображения во многом определяет и сущность самого образа. О Темыре в легенде говорится как о человеке, который «жил в давние времена». Темыр представлен главой многочисленного войска, со множеством коней и хорошо вооруженного; войско, подвластное своему повелителю, выполняет все его приказы. Однако в данном случае мы встречаемся только с констатацией каких-то «фактов», а не их эпической иллюстрацией, в результате чего в легенде совершенно отсутствуют яркие эпические картины боя и т. п. И вообще «военная деятельность» Темыра в легенде почти не выявлена. Но совершенно иное мы наблюда-

[276] ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 20.
[277] ЭО, М., 1901, № 1, стр. 68.
[278] Курсив мой.— *У. Д.*

ем в случаях, когда речь идет о внутренней жизни героя. В этой связи обратим внимание на такие моменты, которые можно без риска отнести к психологической категории. Из рассказа мы узнаем, что Темыр «*знал хорошо характер*[279] своего сына», поэтому был уверен, что сын, однажды поссорившийся с ним, больше к нему не вернется. В другом случае речь идет о наблюдательности Темыра и его способности распознавать скрытое состояние человека. В легенде сообщается о том, как Темыр однажды пришел в кузницу. Найдя кузнеца спящим, он присел в ожидании и «стал наблюдать за ним». Далее следует рассказ о том, что́ увидел Темыр и как сумел распознать увиденное: «... Из носа кузнеца стала выходить муха; муха эта поползла по щипцам, лежавшим на миске с водой возле кузнеца, переправилась по щипцам через миску и переползла на наковальню; тут за наковальней образовалась довольно большая трещина, и муха спустилась в эту трещину; там она оставалась довольно продолжительное время. Затем муха выползла наверх и, миновав наковальню, стала переправляться обратно через миску по щипцам; но она упала в воду и там начала биться; с трудом она вползла на щипцы и опять вошла в нос кузнеца, где и скрылась. Кузнец после этого тотчас проснулся. Темыр *догадался,* в чем тут дело: это душа кузнеца, обратившись в муху...»[280].

Проницательность героя показана в легенде еще на одном примере. Речь идет о том, как Темыр обнаруживает прятавшегося в массе воинов своего сына оригинальным «психологическим способом». Для этого он показывает каждому из воинов золотой слиток величиной в хлебную лепешку, спрашивая ему цену. В этом случае Темыр заведомо знал, что все, кроме его сына, не сумеют дать содержательного ответа. И, действительно, воины оценивали слиток кто в два, кто в три и четыре пленника[281]. Сын же Темыра дает особый ответ, проникнутый глубокой мыслью: по этому глубокомыслию Темыр и узнает своего сына. Сын на вопрос о стоимости слитка отвечает, что «он стоит хлебной лепешки, величиной, как он сам, в голодный год, когда люди готовы есть мух». Нетрудно заметить, что вопрос и в особенности ответ выдержаны в традиции вайнахского эпоса[282]. Но в данном контексте они не только способствуют характеристике Темыра и его сына, но и раскрывают их определенные внутренние психологические и умственные связи, какие могут быть между родными людьми.

---

[279] Курсив мой.— *У. Д.*

[280] Б. Далгат дает этому месту в легенде следующее объяснение: «Тут сказывается языческое мировоззрение народа, по которому душа человека во время сна покидает тело и, обратившись в насекомое, совершает путешествие» (ЭО, М., 1901, № 1, стр. 71).

[281] Здесь пленники как бы заменяют денежную единицу, что имело место на Кавказе в старину.

[282] См., напр., нарт-орстхойское сказание «Соска Солса и Батыг Шертга».

Из перечисленных моментов совершенно очевидно, что в Темыре подчеркиваются ум, проницательность, наблюдательность, способность познавать характеры, разгадывать сны. Все это, естественно, относится к категории внутренних качеств человеческого характера, какими и обладает Темыр. В характеристике образа Темыра по данной легенде мы не улавливаем отрицательных оценок. Нет в нем и преднамеренных признаков идеального героя, если не считать ума, наблюдательности, проницательности, что имеет объективно положительную сущность. Здесь же эти качества героя не являются результатом преднамеренной идейно-эстетической заданности самого произведения, как это наблюдается в фольклоре, когда изображаются положительные образы. Что же касается особых качеств Темыра, которые подчеркиваются в легенде, то они могли возникнуть вследствие пристального внимания к его личности и представлений народа об ее исключительности.

Теперь немного о сыне Темыра. Здесь он изображен яркими эпическими красками. Сын тоже наделен необычными качествами. Он умеет отличить «цок-булат» [283] от простого булата, распознавать богатырских коней «турпал-гоур» [284] от обычных лошадей и обладает способностями, превосходящими в этом смысле известных эпических героев, например, Ивана из былины «Об Иване, гостином сыне», Алыппа из осетинского сказания «О чудесном мальчике»; персонажа дагестанских сказок, или Ираклия из французской средневековой поэмы. Благодаря тому, что мальчик знает о лошадях то, чего никто не знает, а также необычному умению ездить верхом, его не может настичь никакая погоня. Об этом и говорится в легенде: «Когда лошадь со звездочкой на лбу начала догонять мальчика, он начал скакать по направлению к солнцу, и лошадь со звездочкой отстала от него. А когда стала догонять серая лошадь, он пустил свою лошадь по местам, залитым водой, и по каменистым местам, то в воду, то по камням, и серая лошадь также отстала от него. Когда стали догонять его рыжие лошади, то он пустил свою лошадь по хребту гор, и рыжие лошади стали отставать от него». Мы видим, что сын Темыра изображен в легенде менее реалистично (если не сказать более фантастично), нежели сам Темыр. И в этом и в другом случаях в обоих образах не наблюдается героическое начало, его заменяет идея их исключительности.

Вариант легенды, записанной Ч. Ахриевым, «Канава Темира Хромого», как уже говорилось, имеет значительное сходство с вышеразобранной «Легендой-былью о Хромом Темыре (Астха Темыр) и его сыне».

---

[283] «Цак-булат» — от вайнахского «уIокъа» — «барс» и «болат» — «сталь».
[284] «Турпал-гоур» — по-вайнахски «конь-богатырь».

Помимо принципиального различия между Темыром (по номиналогической огласовке Б. Далгата) и Темиром (по огласовке Ч. Ахриева) в первом случае он является ханом и главой войска, а во втором — шейхом (святым) и овцеводом. Укажем и на мелкие различия. В записи Ахриева имеется объяснение тому, как Темир стал хромым. Оказывается, в юности он был таким стремительным в беге, что несколькими прыжками мог догнать зайца. Это и испугало его отца, который подумал: «...с такою ловкостью и быстротой [он] не будет у меня долго жить» и переломил сыну ногу. Здесь быстрота юного Темира как бы символизирует стремительность его будущих действий (походов и т. п.), о которых в данном рассказе еще ничего не говорится.

Сюжет о знаменитой Темировой канаве (Темыр-ор) развит в большей степени, хотя в данном рассказе он не является организующим все повествование, как это наблюдается, например, в чеченском предании «Ров Тамерлана». Кстати, по записи Ахриева, этот «ров», или «канаву», роет не войско, а народ, приглашенный за плату.

В варианте Ахриева есть еще одна отличительная деталь, заслуживающая внимания. Сын Темира оказывается купленным неким *Баркимом* [285], который «поклялся при покупке его, что он будет смотреть на него, как на родного сына». От него сын Темира и ускакал на турпале-коне. Встретившись с сыном, Темир идет на Баркима, который бежал из Датыха в Галгаевское ущелье.

Напомним, что имя Барким довольно часто встречается в эпосе вайнахов. Так, в «Предании о происхождении фамилии Барконхой» говорится, что «Барким был из кумыков». В Ингушетии очень мало фамилий, ведущих свое происхождение от кумыков. Нам известно еще одно любопытное фамильное предание о тюркском происхождении ингушской фамилии Баркинхой: «Барким был одним из приближенных Тамерлана. На Кавказе между ним и завоевателем самаркандским произошел какой-то разлад. Тогда Барким, чтобы избежать нависшей угрозы, ночью бежал из лагеря Тимыра. Для большей безопасности он похитил и увез с собой сына Тимыра. Это было сделано им потому, что он знал: Тимыр постарается отыскать его (Баркима), но не сможет причинить ему никакого вреда из-за своего сына — заложника. Барким бежал в Ингушетию, в общество Галгай. Там ему пришлось воевать с людьми-до́ви (в Ингушетии есть «Дови-кашамаш» — могилы дови). Силой и умением он их всех перебил и остался там жить. Тимыр несколько лет бродил по Кавказу, рассылал гонцов, обещал вознаграждение, пытался отыскать своего сына и Баркима. Ему это не удалось, и он ушел на Восток. Над Баркимом миновала опасность, но сын Тимыра посто-

---

[285] Курсив мой.— *У. Д.*

янно тосковал об отце; тогда Барким решился отправить сына Тимыра вместе с его приближенными, которые бежали, было, с ним, к отцу. Идя по следу Тимыра, они догнали его. А Барким женился и остался жить в Галгае. От него-то и пошли Баркинхоевы» [286].

Предания подобного рода могут иметь исторические корни и представляют определенный интерес. Осетинские предания и сказания, соотнесенные с историческим именем Тамерлана, имеют традиционную типологию, по которой могучий властелин востока воспринимается отрицательно. Этот образ преимущественно имеет мифологическую основу. Дигорцы, например, называют именем Ахсак-Темира Полярную звезду. В. Миллеру в 1882 г. удалось записать интересное мифологическое сказание. В нем запечатлена и некоторая доля исторической правды. Ахсак Темир характеризуется как «злой человек», который ходил по небу вместе с аэдами (ангелами) и «сильно притеснял семь братьев-простаков, живших на земле». Он убил их питомца, взятого на воспитание у Водяного (Донбётар), от которого «находился в зависимости». Когда Водяной научил братьев, как с его помощью убить Ахсак-Темира, тот «перестал ходить к воде, а сел посреди неба и поставил себе сторожами двух жеребцов; братья же превратились в семь звезд Большой Медведицы, которые безуспешно гонятся за Ахсак-Темиром [287].

В другом дигорском сказании историческая правда о жестоком завоевателе народов тоже облачена в мифологическую форму. Здесь говорится, что у Ахсак-Темира были железные крылья и что он делал три оборота вокруг неба, что все «моря были в его руках», а под конец «остались неподчиненными» горы, куда он направился с большими войсками. А чтобы войска не сбились с дороги, рабы Ахсак-Темира шли за ними, вырывая ров. В сказании также подчеркивается, что он «большинство народа перебил», оставшихся «взял с собой в Китай», сам же поднялся на небо и вошел в образ звезды» [288].

Только в одном из дигорских сказаний — «Алхас Темир» [289] — нарушен традиционный принцип его изображения. В данном рассказе Темир неожиданно предстает в роли положительного героя. Он является к трем сестрам в недоступные горы в виде молодого и красивого всадника из Сирии. Алхас Темир берет в жены всех трех сестер и становится чуть ли не прародителем осетин; от старшей сестры родился Дигор, родоначальник дигорцев-мусульман; от средней — Ирау, от которого берут

---

[286] Предание зафиксировано И. Даххильговым у Хаджи-Бекара Банхаева (Банхаевы — тоже ветвь Баркинхоевых); в печати не появлялось. По другому, современному, варианту Барким произошел от казикумыков, т. е. лакцев.

[287] *В. Миллер.* Осетинские этюды, ч. 2. «Уч. зап. имп. Моск. ун-та», вып. II. М., 1882, стр. 300.

[288] «Памятиики народного творчества осетин», вып. II, стр. 74.

[289] «Терские ведомости», 1911, № 269, стр. 2.

свое начало иронцы; от младшей — Туалла, потомками которого явились туальцы. Подобная трактовка образа представляется нам случайным явлением наносного характера, связанного, возможно, с довольно поздним проникновением в Осетию (в том числе и Дигорию) мусульманства. Тимур, как известно, был его ярым носителем и стремился утверждать мусульманскую религию всюду, где он появлялся.

Наконец, в числе отдельных примеров кавказского Тамерланового комплекса, если не сказать «цикла», мы укажем еще на один образец — на кабардинскую легенду о рве Тамерлана, известную в публикации как «Кавказская легенда». Лучше всего об этой легенде сказал В. Миллер, записавший и опубликовавший ее в 1886 г. Исследователь очень точно определил интерес этой легенды, который, по его словам, «заключается в том, что в ней к местному древнему сооружению прикреплено, с одной стороны, историческое имя, с другой — восточная, чудесная сказка»[290]. Ахсак-Темир здесь фигурирует в роли царя, который жил в городе Дербенте. Его дочь с помощью волшебных сил попадает в Стамбул, и поэтому Темир объявляет войну стамбульскому царю. Он направляется со своим войском в Стамбул. Там конфликт, вспыхнувший из-за дочери, получает мирное разрешение, и Темир возвращается домой. При этом в легенде сообщаются такие подробности, которые имеют не мифологическую, а «реальную» основу: «Переплыв на кораблях Черное море, Темир с войском высадился на Кавказском его берегу и отсюда повел войско в Дербент. Войско было так многочисленно, что протоптанная им тропа стала широким и глубоким рвом, остатки которого и доселе видны и слывут под именем дороги зятя».

Как видим, и здесь наблюдается определенная повторяемость уже известного нам сюжета, приуроченного к северокавказскому рву. Характерно, что Темир, несмотря на сказочную фантастичность рассказа, обозначен в роли предводителя могущественного войска, пребывавшего на кавказских землях.

Мы не ставили себе цели подробного изучения всех сказаний, преданий и легенд, имеющих прямое или косвенное отношение к завоевателю. Однако на рассмотренных примерах стремились выявить общие черты того «древнего сооружения», о котором говорил В. Миллер. Типологический экскурс, кроме того, имел целью показать сходства и различия чеченских и ингушских вариантов на общекавказском фоне. При этом мы стремились выяснить и общие принципы изображения знаменитой исторической личности, получившей разные художественные аспекты: от мифологического, до (говоря условно) «реально-исторического». Кавказские произведения о Тамерлане, не-

---

[290] «Труды этнографического отдела имп. общества любителей естествознания, антропологии и этнографии», кн. VII. М., 1886, стр. 48—49.

сомненно, заслуживают внимания как художественные образцы народной эпической прозы и как жанровое и своего рода «историческое» явление.

На этом мы завершаем анализ тех произведений чеченцев и ингушей, которые отнесены нами к разряду более позднего, «исторического эпоса». Следует, однако, подчеркнуть, что в основу несколько условно принятой «сепарации» героических произведений исторического цикла положен идейно-тематический принцип их отбора. При этом стадиальность жанра проявляется здесь и в тематическом развитии, и в насыщенности сюжетной структуры историческими элементами, а также в реалистической углубленности самих образов. Что же касается самой художественно-повествовательной системы, то она здесь мало изменяется. Здесь, как и во всем вайнахском эпосе, имеют место почти те же эстетико-эпические клише, постоянные loci communes, которые в различных случаях получают то или иное контекстуальное назначение. В их числе наблюдаются «эпико-богатырские» клише и клише, которые вполне можно определить в качестве «этико-психологических». В первом виде преобладают чисто богатырские параметры, во-втором — этико-психологические. Среди «богатырских» клише, выполняющих функции героической характеристики образов, в вайнахском эпосе постоянно встречаются, например, такие: богатырь «острым концом бросает в небо меч и, когда он возвращается, острым концом вниз, то ловит его рукой», или: «взяв кинжал в рот, танцует на кончике иглы», или «сталкивает огромную скалу, которую не могли сдвинуть 60 человек, и, забежав вперед, всаживает ее в землю одной рукой», или: всадник, ворвавшись на коне в стан врагов, «перескакивал взад и вперед через людей, передних топтал конем, соседних рубил мечом» и др. К этико-психологическим клише, передающим внутреннее состояние того или иного эпического персонажа, относятся следующие: клише о герое, переправляющемся через реку («если робкой души, то будет искать броду, если же храбр и отважен, то зря кинется в воду»); о внутреннем торжестве и ликовании, обычно женщины («протанцевала на поверхности горячей каши, разлитой в гий»); о самозабвенном состоянии («доила молоко не в подойник, а на землю»); о плененном мальчике — «пастухе телят», который «идя в сторону, где лежал платок, смеялся, направляясь в сторону, где была поставлена палка, плакал» (в данном сочетании палка, поставленная посреди поля, символизирует состояние тоски и одиночества мальчика) и т. д.

ЖЕНСКИЕ ГЕРОИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ

Героическим образам женщины уже отводилось в нашем исследовании должное внимание. В данном же разделе мы хотим не столько суммировать все сказанное, сколько углубить

некоторые представления относительно идейно-эстетического развития и формирования эпического образа вообще. Женские образы вайнахского эпоса в этом отношении представляют яркие и выразительные примеры. Здесь можно наблюдать их разные типы — от могучих богатырок, с приматом физических атрибутов, до героинь с внутренней психологической утонченностью, что в особенности наглядно в более поздних эпических произведениях.

Героические женщины вайнахского эпоса во многом напоминают эпических героинь нартского эпоса. Вместе с тем они имеют и свои местные черты, сформированные в общественной и нравственно-эстетической среде вайнахских племен. Характеризуя кавказских героинь с точки зрения их универсальности, нельзя не вспомнить и амазонок, отыскиваемых древними греками на Кавказе, воинственных италиек, воспетых Виргилием в «Энеиде», девы Хандуд-Ханум армянского героического эпоса о Давиде Сасунском, Брунгильды древнегерманского эпоса о Нибелунгах, Василисы Поповны в русской былине о Ставре Годиновиче, Маруси Богуславки украинских дум, героини Аджу-Мерген в монгольском эпосе «Гэсер» и др. Список этот достаточно велик в мировом фольклоре [291]. Согласно общепринятым у древнегреческих историков и географов понятиям, амазонки представлялись в виде отважных женщин. Предания о воинственных женщинах, предпринимавших отдаленные походы для завоеваний, построивших множество городов и не терпевших среди себя мужчин, издревле известны на Кавказе [292]. По рассказам Зонарса, амазонки будто бы проживали на Кавказе в тех местах, которые ближе лежат к Каспийскому морю (Hircanum). Между ними и аланами живут народы «Gellae et Ligyes» [293], с которыми они ежегодно на два месяца сходятся у реки Термодон. Остальное время они живут одни. Детей женского пола они оставляют у себя и воспитывают, младенцев же мужского пола они выкидывают около земли их отцов («Circa patruum terram exponunt» [294].

---

[291] *А. Н. Веселовский.* Мелкие заметки к былинам.— ЖМНП, вып. III, 1890. стр. 26; *Н. А. Янчук.* К истории и характеристике женских типов в героическом эпосе.— «Юбилейный сборник в честь В. Ф. Миллера». М., 1900; *И. Потанин.* Ставр Годинович и Гесер.— ЭО, М., 1891, № 3; *И. П. Созонович.* Песни о девушке-воине и былина о Ставре Годиновиче. Варшава, 1886; *Н. Карамзин.* Сказка о женском ханстве.— «Древняя и новая Россия», СПб., 1875, стр. 11; *Н. Дрягин.* Анализ нескольких карачаевских сказаний о борьбе нартов с еммечь в свете яфетической теории, стр. 18—34.

[292] См.: *А. Цагарели.* Амазонки на Кавказе.— Газ. «Кавказ», 1870, № 146; *П. К. Услар.* Древнейшие сказания о Кавказе.— ССКГ, вып. X, 1881, стр. 517; *В. Пфаф.* Материалы для древней истории осетин.— ССКГ, вып. IV, 1870, стр. 20—21; *М. О. Косвен.* Амазонки. История легенды.— «Советская этнография», М., 1947, № 2, 3.

[293] Галгайцы и лезгины по Клапроту — «Vovage au mont Caucase et en Géorgie», 1807 von Klaproth. Paris, 1823, v. 1, p. 391; v. 2, p. 421.

[294] См.: «Stritter, Memorial populorum», IV, 332 (цит. по: *В. Пфаф.* Указ. соч., стр. 20—21).

По Геродоту, амазонки, воевавшие с греками на берегах Термодона (само название которого напоминают реки Северного Кавказа), приехали на трех кораблях к берегам Меотийского озера и тут столкнулись со скифами. Скифы решили выслать против амазонок только молодых людей. Через несколько дней скифы взяли амазонок себе в жены. Последние уговорили своих мужей поселиться за Танаисом. От скифов и амазонок произошли саурматы. Геродот говорит, что жены саурматов сохранили старые обычаи; они ездят верхом, ходят на охоту, иногда одни, иногда с мужьями. Они не отстают от них и на войне и носят мужское платье [295].

О скифском племени саурматов, обитающих подле болота Меотийского, пишет и Гиппократ. Женщины саурматов «ездят верхом, стреляют из лука, мечут дротик с коня и сражаются с неприятелями, пока не выйдут замуж. Они хранят девство, пока не убьют трех неприятелей, и не сообщаются с мужьями своими, пока не принесут установленных законом жертвоприношений... У них нет правого сосца, потому что, пока еще они в младенческом возрасте, матери берут медный сосуд, наполняют его огнем и прикладывают к правой стороне груди, которую снаружи прижигают, дабы она утратила способность развиваться и дабы вся сила и соки сосредоточились в правом плече и в правой руке» [296].

Мы видим, пишет П. К. Услар, что Геродот «часть амазонок переносит на берег Танаиса; другие писатели древности находят их на Кавказском перешейке, по-видимому, в нынешней Чечне, наконец, некоторые — по восточную сторону Каспия» [297]. На основании древнегреческих источников П. К. Услар делает вывод, что первоначальной отчизной амазонок были то Кавказ, то Скифия [298].

У черкесов есть предание о воинственных женщинах: «В то время, когда предки наши жили еще на берегах Черного моря, имели они частые войны с еммечь. Так назывались воинственные женщины, жившие около Сванетии и к востоку до Ахло-Кабак (в Малой Кабарде). Они не пускали к себе мужчин, но принимали всех женщин, которые желали участвовать в их военных подвигах. Однажды сошлись для решительного боя два ополчения. Вдруг предводительница еммечей, которая слыла за великую пророчицу, потребовала свидания наедине с Тульме, предводителем черкесов. Он тоже обладал даром пророчества. Поставлен был шатер, в котором сошлись пророк с пророчицей. По прошествии нескольких часов предводительница еммечей вышла из шатра и объявила своим женщинам, что она, скло-

---

[295] *П. Услар.* Указ. соч., стр. 509.
[296] Там же, стр. 547.
[297] Там же, стр. 510.
[298] Там же, стр. 512.

няясь на вещие убеждения Тульме, вступает с ним в супружество, прекращает вражду и что оба ополчения должны последовать примеру своих военачальников. Так и случилось. Женщины вступили в супружество с черкесами и разошлись с ними по настоящим жилищам их» [299].

Мнение о том, что в глубине Кавказских гор, к северу от Сванетии, вблизи Эльбруса, живут воинственные женщины, существовало в Мингрелии еще в XVII в. А. Ламберти [300] рассказывает, что сваны и карачаевцы в 1650 г. отразили напавших на них черкесов и что в числе убитых найдено было множество женских тел. После битвы принесено было полное вооружение этих женщин, и Ламберти описывает его во всех подробностях [301].

А. Цагарели в статье «Амазонки на Кавказе» пишет: «Шобер... слышал в Дагестане об амазонках, которые и теперь существуют в некоторых горных местностях... Они носят еще название емазун, господствуют над мужьями и употребляют их только для мужских домашних дел и как наложников. Хотя они уже больше не воинственны, но зато страстные охотницы» [302].

Н. Дрягин, высказывая суждения о кавказском фольклоре, писал: «Красной нитью кавказского эпоса является борьба нартов с еммечь мужского и женского начал». Из общей массы женских типов кавказского фольклора Н. Дрягин выделял женщин, которые не только «отличались независимым характером, но для овладения которыми необходимо было выдержать с ними единоборство» [303]. К этому типу героических женщин, по его мнению, относятся героини карачаевских легенд Тебердинского ущелья — Бадымат и Кызы-хан. Тебердинская Кызы-хан владела укрепленным замком, населенным исключительно девичьим гарнизоном, пока не пришел нарт Сосруко, не покорил их и не женился на Кызы-хан; от брака нартов и еммечь пошли современные люди. Девичьи гарнизоны известны и ингушским сказаниям. Например, в легенде о Дзауре Арсмаке, записанной Ф. И. Горепекиным в ауле Кескем со слов Даба Мухиева, встречается девушка Гызляр-Газбык, сама выбирающая себе мужа, живущая на месте нынешнего Кизляра, в высокой башне, напоминающей крепость; прислуживают ей сорок девиц, которые спят сидя и одетыми в дорогие наряды [304]. К воинственным женщинам кавказского фольклора, продолжающим по-своему традиции «кавказских амазонок», относятся и многие женские образы дагестанского фольклора.

---

299 *П. Услар.* Указ. соч., стр. 516.
300 *A. Lambérti.* Petit de la Croix. Description des pays situés entre la mer NOIRE et la mer Caspienne. Paris, 1797 an.
301 *П. Услар.* Указ. соч., стр. 516.
302 *А. Цагарели.* Указ. соч.
303 *Н. Дрягин.* Указ. соч., стр. 24, 25.
304 Там же, стр. 26.

В кумыкских героических йирах и богатырских сказках, где фигурируют нарты (в понятии «герой»), встречается образ сестры сорока нартов. Так, в йире о Кожаке и нарте девушке Максуман она не просто красавица, а храбрый, сильный, воинственный нарт, охраняющий табуны. Вот начало йира:

Когда тебя просили оседлать коня,
Когда ты пожелал оседлать коня,
Ты оседлал своего вороного коня,
Не захотел погнать своего коня по голым скалам,
А погнал по долине
И попал прямо к сорока нартам.

Далее в йире поется о том, как нарты, желая проверить силу героя Карткожака, предлагают ему пригнать из долины их табун, не говоря Карткожаку, что табун охраняется их сестрой — нартом Максуман. Прославленный герой угоняет табун во время сна девушки-нарта Максуман. Разбуженная своим конем, девушка-нарт устремляется за героем и вступает с ним в сражение, причем герой не знает, что сражается с девушкой-нартом. Девушка-нарт побеждает героя, но не убивает его, а говорит:

Если убью коня, будет пища для ворон,
Если убью тебя, будет несчастна твоя старуха-мать [305].

В аварской сказке «О Балае и о Боти» так рассказывается о встрече и борьбе молодца с девушкой-богатырем: «Спустя некоторое время разбудил его кто-то, толкая. «Эй, друг! — сказал пришедший.— Разве это сад твоего отца, что ты пустил в него стреноженного коня? Вставай-ка, посмотрим, каков ты в удальстве» ...Посмотрел молодец, видит, перед ним юноша с лучезарным лицом. «Пешим ли хочешь подвизаться или конным?» — спросил юноша. «Пешим»,— отвечал тот. Схватились тут они друг с другом; один двинул, другой двинул, не может ни тот, ни другой повалить другого. Между тем настал полдень [306], солнце пошло на закат, начало темнеть,— не может ни один повалить другого. «Довольно теперь, пусти меня,— сказал пришедший юноша... Завтра рано приду я бороться, будь ты готов; за этим холмом пасутся мои бараны, сегодня вечером ступай туда поесть и попить; здесь некому тебя угостить».

Молодец узнает у пастухов, что хозяйкой этих баранов является женщина и сама она еще незамужняя. «Недалеко отсюда находится ее замок... вошел во внутрь дома, взглянул — лежит,

---

[305] Рукоп. фонд ДАГНИИЯЛ. Записи кумыкского фольклора С. Гаджиевой в 1955 г. в Каякентском районе Дагестана.

[306] Во всех героических и богатырских сказках о нартах в Дагестане обычно полдень определяет исход битвы богатырей. То же имеет место и в нартских сказаниях горцев Кавказа. В данной сказке герои не могут побороть друг друга и к полудню.

спит молодой человек, боровшийся с ним днем. «Вставай, сука!— сказал юноша, положив руку на ее грудь.— Вставай! охотнее буду я с тобой бороться ночью, чем днем». Разом встала девица, схватились они; он двинул, она двинула — не могут повалить друг друга. Наконец, истощив все средства, крепко сжал юноша ее правую грудь — раздался звук, как бы щелкнул орех, и девушка упала навзничь. «Теперь я твоя, делай со мной, что хочешь»,— сказала она» [307].

Здесь герой побеждает девушку-богатыря не силой, а прикосновением к ее груди. В аварской сказке, как и в других, подобных ей, указывается на прикосновение героя к правой груди воительницы. Это обстоятельство наводит на мысль, высказанную Ж. Дюмезилем в его «Légendes sur les Nartes» [308], в первом мифологическом этюде по поводу одного эпизода из нартского эпоса, а именно, когда Батрадз выпытывает у Сатаны, своей неродившей матери, имена убийц своего отца Хамыца, он ей при этом грозит прижечь раскаленным железом правую грудь. Ж. Дюмезиль сравнивает эго с обычаем выжигания правой груди у женщин-саурматок (по Гиппократу) и амазонок (по Страбону и Диодору Сицилийскому).

Примерно так выглядит общекавказский легендарный фон, на котором по-своему вырисовываются женские героические образы ингушских и чеченских сказаний. Но прежде чем обратиться к ним, напомним, что родовой быт, будучи общественной основой вайнахского эпоса, наложил известный отпечаток и на весь духовный склад женских эпических образов.

На связь героев чечено-ингушского эпоса с родовым бытом и на роль «жен нартов» указывал и Л. П. Семенов. Эти герои «основывают многочисленные аулы, строят башни и замки, побеждают сказочных чудовищ. Они являются родоначальниками различных фамилий, а жены нартов помогают им в трудных случаях мудрыми советами, а некоторые из них отличаются, как и их прославленные мужья, удалью и воинской доблестью» [309].

В свое время П. Головинский обращал внимание на то, что у горных чеченцев «женщина пользовалась уважением, была посредницей и миротворительницей при фамильных усобицах и, будучи неприкосновенна, свободно ходила среди враждующих фамилий» [310]. Б. Далгат подчеркивает нравственное влияние женщины в родовом быту: «Несмотря на внешнее бесправное положение свое, женщина при уме и энергии играет выдающуюся роль и в родовом быту народов. Нередко у нее родичи спрашивают совета и по общенародным вопросам, а по семейным —

---

[307] ССКГ, вып. II, 1869, стр. 59—61.

[308] *G. Dumézil.* Légendes sur Les Nartes. Paris, 1930, p. 151—166.

[309] *Л. Семенов.* Ингушская и чеченская народная словесность. Библиография.— ИЧИНИИЯЛ, т. I, вып. III. Литература. Грозный, 1959, стр. 182.

[310] «Заметки о Чечне и чеченцах. Из записок П. Головинского».— ССТО, вып. I, 1878, стр. 255.

в особенности. Всякий мужчина по праву выше ее, всякий может не обращать на нее внимания, и все-таки она умеет заставить всех их слушаться ее, делать все, что она захочет, что она считает лучшим. Таким образом, родовой быт таил в себе зародыши формального уравнения женщин с мужчиной» [311].

Таким образом, совершенно очевидно, что определенные условия частного и общественного быта, существовавшие у вайнахов, накладывали известный отпечаток на идейно-эстетическую сущность эпических героев, к числу которых относятся и женские образы.

В сказаниях о великанах мы встречались с древними могучими богатырками типа полениц; в жанре героических сказаний образы женщин восходят на более высокую ступень реалистического изображения, хотя здесь они тоже не совсем одинаковы. Одни из них имеют древние мифологические черты, другие представляют героинь более позднего героического эпоса. В ранее рассмотренных сказаниях «Две дочери, мать и Сеска Солса», «Предание о Соски Солсе» изображены архаические образы женщин, скитающихся по вершинам снежных гор. Они, как указывалось ранее, имеют генетическое отношение к древневайнахскому мифу о сильной, могучей и независимой богине вьюг Дардза-нянильг, восседающей на вершине Казбека. Однако, несмотря на древнюю общественную основу образов матери и сестер (относящихся к периоду позднего матриархата и наступления мужского начала), указанные персонажи изображены в сказаниях в нормах реалистического восприятия, несколько приукрашенного эпической фантазией. Они — не страшные чудовища, не великанши, а почти обыкновенные женщины, гонимые мужским посягательством на их независимую жизнь.

Ингушам и чеченцам известен и замечательный сказочный образ Малх-Азни. Этимология этого имени означает «дочь солнца». В осетинском эпосе дочь солнца именуется Ацырухс [312], а также Ададза [313].

Образ Малх-Азни связан с древним мифом о рождении героини из искры, упавшей от солнца на землю. Однако, несмотря на мифологическое начало, образ этот во многих случаях получает сказочно-героическое оформление. В сказках, содержащих эпические мотивы, и в сказаниях, где фигурирует образ Малх-Азни, солнечное происхождение богатырской девы усиливает ее могущество. Так, в чеченской героической нартской сказке «Три брата нарт-эрстхойца» Малх-Азни произошла от искры, которая от перегрева солнца упала на землю. Поэтому, подчеркивается в сказке, Малх-Азни такая красивая, блестящая и сильная. Малх-Азни, с чертами подлинного эпического бога-

---

[311] *Б. Далгат.* Родовой быт чеченцев и ингушей в прошлом.— ИИНИИЯЛ, т. IV, вып. 2. Грозный, 1934, стр. 62.

[312] «Нартские сказания о богатырях». М., 1960, стр. 145.

[313] Там же.

тыря, вступает с молодцом в настоящий богатырский поединок, и только после суток борьбы с ним становится его женой [314].

Еще более определен богатырский облик девицы в другой нартской сказке чеченцев, «О Хане Гаммалте» [315]. Здесь в числе могучих нартов изображена их сестра. О ней сказано, что она была сильней своего брата нарта, который способен ударом стрелы откалывать от скал огромные куски. От него самого стрелы, пущенные могучей рукой, отскакивают со звоном, не причинив ему никакого вреда. Богатырь-девица поклялась выйти замуж только за того, кто ее одолеет в поединке. Приближение сестры нарт-эрстхойцев рисуется яркими эпическими красками: «В полночь, приближаясь к мосту, ехала сестра убитых нартов-эрхустойцев. Земля дрожит, из ушей и ноздрей коня дым столбом валит, изо рта бьет пламя. На мосту конь ее испугался. «Да умрет твой отец! — воскликнула она.— Или недруга заслышал? Есть у меня один противник, Хан Гаммалт, но ему до пятнадцатилетнего возраста недостает пяти лет» [316]. Сказав это, она ударом плети перебросила коня на другой конец моста. «До пятнадцатилетнего возраста хотя мне недостает пяти лет, но все же я не так мал, чтобы не приехать сюда и не одолеть тебя»,— приехавши, сказал хан, изо всех сил натянул лук и пустил в нее стрелу, но она со звоном отскочила назад, не причинив ей никакого вреда. Богатырь-девица, в свою очередь, пустила в хана стрелу, но и она отскочила, не причинив вреда. Тогда они спрыгнули на землю и вступили в борьбу. С полуночи до полудня, не отдыхая, боролись они, но не уступали друг другу». Во время борьбы богатырь-девица обращается к солнцу: «Солнце на моей стороне!» [317] Хан отвечает ей: «Хотя солнце на твоей стороне, но зато бог на моей стороне». Богатырь-девицу можно победить, только повалив ее на землю. Герой подставил ей ногу и повалил на землю. После этого она уже не сопротивлялась.

В чеченском сказании «Нарт-эрстхойские башни» тоже фигурирует девица-нарт. Так же, как герой-юноша, она самостоятельно живет в своей башне (гІала). О ней говорится, что она была согласна выйти замуж лишь за того, кто, «состязавшись в силе, победит ее». Сообщается и о том, что юноша-герой и девушка-нарт бросали огромный камень, с условием, кто дальше его кинет; но они бросили его на равное расстояние» [318].

---

[314] Вариант сказки под названием «Малх-Азни» в записи С. Умарова.— Рукоп. фонд ЧИНИИЯЛ, д. 693.

[315] «Фольклор Азербайджана и прилегающих стран», т. II. Баку, 1930, стр. 159—165.

[316] Это выражение употребляется в том смысле, что юный герой еще не представляет опасности, как еще не могущий возвратить долг крови.

[317] Здесь Солице — бог, что, по-видимому, является отражением поклонения солнечному божеству, известному в древней религии вайнахов (как и других кавказских народов).

[318] По характеру рассказа и его записи очевидно, что мы имеем только фрагмент какого-то интересного древнего героического сказания.

Примерно тот же образ могучей силачки, овладеть которой можно лишь при условии победы над ней в богатырском поединке, встречается и в другом сказании — «О ханском сыне Шейх-Исмаиле» [319]. Характерно, что воинственная дева облачена здесь в мужскую одежду и фигурирует в роли некоего «всадника», который спит на лужайке; подле него лежит его оружие, и поодаль пасется стреноженный конь. Неизвестный спрашивает Шейх-Исмаила: «Как ты смел заехать в эти места? Ты поступил дерзко, и я вызываю тебя на поединок». Шейх-Исмаил согласился выйти на него и спрашивает: «Как же будем драться?» — «Не драться я вызываю тебя, а бороться; кто окажется сильней, за тем и останется победа!» — сказал «неизвестный». После этого они начали бороться. В первый раз противник ханского сына поборол его, зато во второй раз ханский сын сам поборол своего противника и начал уже хвалиться победой, но в это время у последнего слетела шапка с головы, и Шейх-Исмаил увидел, что боролся с женщиной. «Не сердись,— сказала женщина в ответ,— я дала слово выйти замуж только за того, кто поборет меня; ты меня поборол — и я твоя жена теперь».

Из приведенных примеров видно, что образ богатырь-девицы эпизирован в нормах архаической эстетики, когда в основном восхваляются физические богатырские качества героини. Эпическая активность богатырь-девицы ограничена конечной целью борьбы с мужчиной — брачными отношениями, хотя эта идея выражена в сюжете недостаточно ясно и раскрывается только в конце эпического рассказа. Добыванию невесты для своего сына фактически содействует и могучая мать Кинды Шоа, от прикосновения которой к богатырю ломаются его кости. По сказанию «Сеска Солса и Кинда Шоа», Сеска Солса соглашается отдать свою дочь за Кинду только после своеобразного знакомства с его матерью-силачкой.

К числу «физических» богатырок относится и могучая женщина из исторического предания «Как орстхойцы страну отвоевали». В предании фигурирует «некая», как ее называют. Ее случайно отыскали для богатырского поединка. Эта женщина без страха и смятения побеждает вражеского борца, с которым не осмелились состязаться лучшие мужи. Таким образом, в мужском обществе приоритет оказывается на стороне женщины. Напомним, что в данном предании эпическая ситуация, определяющая сущность богатырского противоборства, уже отличается от того, что было в ранее упомянутых сказаниях. По рассказу, единоборство сводится не к завоеванию невесты, а к более высокой цели, имеющей общественное назначение,— отвоеванию земли у противника. Любопытно, что женщина-силачка в данном случае не представлена активным эпическим героем-воином с характерными традиционными чертами воинственных амазо-

---

[319] «Терские ведомости», 1880, № 49.

нок. Не является она и инициатором эпической битвы, играя первоначально пассивную роль. Богатырские способности «некой» открываются случайно, когда начинаются поиски достойного супротивника вражескому богатырю. И вместе с тем именно она становится героиней, ей отдается предпочтение перед мужчиной-богатырем. Подобное скрытое могущество вайнахской женщины подчеркивает ее потенциальную богатырскую силу, которая всегда может проявиться в нужный момент.

Более совершенный в идейно-художественном отношении тип женщины запечатлен в замечательном сказании «Сестра семи братьев», где восхваляются не только физическая сила, но красота и величие женской героической натуры. Здесь мы уже имеем достаточно сложный повествовательный сюжет и соотнесенный с ним сложный образ героини, выступающей в роли активного эпического персонажа. Наблюдаемая в сказании поэтизация образа героической девушки не умаляет реалистичности его изображения. Он лишен того абстрактного мифологического облика, который присущ сказочным образам (Малх-Азни и др.). В названном эпическом произведении, относящемся по своему типу к историческому эпосу, девушка выступает в роли местного героя. У нее будто бы даже есть в Ассинском ущелье боевая башня — Девичья башня. Любопытно, что эта героиня в сказании предстает в мужском одеянии [320]. Возможно, что подобная «скрытая деятельность» женского эпического персонажа, выступающего в мужской роли, есть результат патриархального влияния, когда первенство должно принадлежать мужской личности. Однако женские героини кавказского фольклора далеко не всегда соблюдают патриархальный порядок. В данном случае эпическая героиня имеет явное превосходство перед мужским персонажем (героем Ахло), и эта идея пронизывает все сказание от начала до конца. В образе девушки изображен истинно эпический характер — могущественный, смелый, сильный и гордый духом, благородный и независимый.

Как всегда, в произведениях вайнахского эпоса идеализация местного героя осуществляется согласно определенным принципам (эпическим, историческим, моральным). Мы уже отмечали, что в сказаниях многие эпические добродетели героев лишены морального содержания в их современном понятии. Так и здесь одной из основных заслуг восхваляемого героя является отмщение за кровь (взятие долга за кровь) убитых братьев. В данном случае месть за кровь вовсе не трактуется как преступление, и это совершенно естественно, ибо у вайнахов (как и

---

[320] У народов Дагестана зафиксировано много сказок такого рода, где девушка подменяет мужчину. К ним относятся, напр., такие, как аварские «О дочери хана, считавшейся сыном» (Рукоп. фонд ДАГНИИЯЛ, ф. д. 118, № 297), «Об Ибрагиме» (там же, ф. д. 118, № 1000/16); лакская «Одно плохое, другое хорошее» (там же, ф. д. 15, № 206) и др.

других горцев Кавказа) кровная месть считалась нормой обычного права.

Все факторы исторического порядка и в этом сказании получают соответствующее эпическое оформление. Поэтому все оно насыщено эпическими картинами. Как и подобает эпическому герою, девушка обладает свойством распознавать богатырских коней-турпалов. Сама богатырь, она в течение шести лет готовит «богатырского коня». В сказании подчеркивается, что «от одной ее стрелы падало трое, от одного удара меча — шестеро». За кровь каждого убитого брата она «уложила по 60 врагов».

Тема кровничества в связи с образом героической девушки реализуется в другом ингушском сказании — «Лял-Султа» [321], о котором в нашем исследовании уже шла речь. Сказание имеет сложный сюжетный состав. В данном случае мы фиксируем внимание лишь на той его части, которая относится к характеристике деятельности женского героического персонажа. Идейно-эстетическая сущность женского образа раскрывается на более высоком уровне нравственных понятий о человеке. Не случайна здесь и своеобразная завязка, провоцирующая рассказ о героической девушке: «С какого времени ожесточилось твое сердце против женщин и за что именно?» — спрашивает Батерха Лял-Султу. И далее, в качестве противопоставления отрицательной характеристике женщин, которая содержится в рассказе Лял-Султы, Батерха говорит ему следующее: «Ты, верно, судишь теперь всех женщин по своей бывшей жене... Послушай, я тебе расскажу о своей жизни кое-что и ты увидишь, что женщины бывают не одинакового нрава, не одинакового ума».

И Батерха рассказал Лял-Султе о том, как он встретил «молодого, красивого человека, который сидел на красивой лошади». Батерху стало жаль его убивать. Этот-то молодой человек и пригласил его «быть товарищем». Из рассказа становится известен эпизод о том, как молодой человек мстит за кровь своего брата, убивая кинжалом «сорок человек», повинных в его смерти. Сказание завершается скорбной и трагической сценой: «Товарищ пригласил меня поехать к себе. Мы отправились в путь и на третий день въехали в его огромный двор. Он сам сперва вошел в дом, а мне велел подождать, пока не приготовится, чтобы принять меня как гостя. Я ждал долго. Наконец у меня не хватило терпенья, и я сам вошел в кунацкую. И что же?— я увидел в кунацкой труп, уже разлагавшийся, и около него товарища, лежавшего с воткнутым кинжалом в брюхо. Я хотел поднять его и снял шапку с его головы, и, к своему удивлению, я увидел на голове его длинные косы. Я узнал, что товарищ мой — женщина, а труп, уже разложившийся,— ее брат, убитый орхустойцами. Вот женщина, так женщина! Что ж, похожа она, Лял-Султа, на твою бывшую жену? По одной женщине нель-

---

[321] ССКГ, вып. IV, 1870, стр. 12.

зя судить о всех женщинах. Женщины бывают хорошие и дурные».

Подобная характеристика женщины, зафиксированная в народном сказании боле ста лет тому назад, свидетельствует о многом. В первую очередь об уважении и преклонении перед женщиной, ее мужеством, выдержкой, силой ее духа. Здесь показан не только богатырский героизм, но и нравственная глубина образа, что поднимает эпический рассказ на более высокий уровень эстетического воспроизведения действительности.

В вайнахском эпосе, помимо женщин, так сказать, героико-эпического склада, выдвигаются фигуры не только богатырской мощи, но и силы нравственного воздействия. Таков образ Жербабы, олицетворяющей и народную мудрость и силу духа. Перед Жербабой трепещут могучие нарт-орстхойские войны. Она же выступает в роли гостеприимной хозяйки, хранительницы благодатных продуктов, которыми насыщает мужчин-воинов.

Своеобразной носительницей родовой этики, женской мудрости и нравственной чистоты, покоряющих мужчину, предстает и «уважаемая, любимая Альбика» из одноименного сказания. В этом образе синтезированы архаические и реально-исторические черты. При этом он поднят еще и на общественную высоту. Любопытно, что в изображении указанного персонажа имеется такая весьма архаическая его особенность: груди огромной величины, укладывающиеся на плечах женщины, что, по всей вероятности, является атрибутом древнего культа материнства, ставшего в эпосе тоже предметом идеализации.

Нравственно-общественные функции женщины проявляются, например, в следующей ситуации: Сеска Солса, «могучий из могучих мужей», по сказанию, «глава страны галгаев», домогается любви Альбики, являющейся женой Охкархой Канта — «главы страны грузин». В ответ на натиск со стороны Солсы женщина предупреждает его: если он вздумает насильно увезти ее, то возникнет вражда между страной галгаев и страной грузин. В другом случае она прибегает к нравственному увещеванию, говоря Солсе: «Ты — мужчина, ты глава страны. Тебе честь и уважение, но сегодня ты хочешь уронить их. Даже дети будут говорить друг другу: «Пусть твоя честь упадет, как у Сеска Солсы, который хотел насильничать над своей гостьей». В конце концов женщина находит мудрый выход, идя на хитрость. Она делает кашу на своем грудном молоке и угощает Солсу; теперь он становится ее молочным сыном и не может домогаться ее как женщины. Все эти действия героини свидетельствуют о ее незаурядности, почему она и получила в сказании постоянный эпитет: «уважаемая, любимая Альбика».

Еще большей общественной силы достигает образ жены (либо невесты) Барахой Канта в нескольких сказаниях, связанных с этим именем. В них женщина выступает не только в роли мудрой советчицы, но и сама жертвует собой ради об-

щественного блага — освобождения земли, на которой должен жить ее народ.

В историческом предании «Могила Бексултана Бороган» замечательный женский образ овеян трогательной и скорбной лирикой, что придает и самому рассказу лиро-эпический характер. Вместе с тем, несмотря на эмоциональную проникновенность женского образа, изображенного в предании, перед нами тоже предстает сильная, волевая героическая натура. Величие и могущество человеческого духа проявляются в ней в героизме самопожертвования ради любви к близкому человеку. Для большей убедительности наших суждений постараемся вкратце передать основное содержание рассказа, которое вполне можно признать великолепным образцом реалистической народной прозы: «Еще не так давно, когда кабардинцы жили в окрестностях Назрана, была девица, происходившая из фамилии князей Ахловых. Предки ее жили на правом берегу Сунжи... Бексултан Бороган жил в том месте, где теперь находится сел. Яндырское. Он был влюблен в княжну Ахлову, да и княжна была неравнодушна к нему. Бексултан постоянно спал, стреножив лошадь, подложив седло под голову и подостлав под себя бурку».

В предании сообщается далее о том, что Бексултан погиб как герой, преследуя шайку разбойников, которые напали на него с целью угнать скот. Княжна же на том самом месте (около сел. Яндырского), где спал Бексултан, выстроила существующий и поныне мавзолей Борога-каш (могила Борха), для чего она из Тифлиса на мулах возила камни. Когда тело Бексултана было перенесено в него, княжна поставила кинжал на его грудь, налегла на острый конец и покончила с собой; тело ее было положено рядом с телом Бексултана.

Все сказанное еще раз подтверждает наш вывод о том, что женские героические образы в сказаниях чеченцев и ингушей не представляются однородными. На них наглядно прослеживается эволюция от богатырок архаического вида, с ярко выраженными мифологическими признаками либо чертами воинственных амазонок до героинь реалистического плана. В последнем случае мы наблюдаем достаточно сложно организованные, внутренне утонченные и совершенные по своей идейно-эстетической структуре образы. Следует добавить, что женские героини вайнахских сказаний не лишаются своей героической сущности, но теперь она проявляется и в сфере нравственных и общественных отношений. И тогда женщина не только совершает подвиг, но и жертвует собой. Естественно, что подобное изменение сущности эпического образа во многом способствует изменению характера повествовательного рассказа о герое. Освобождаясь от эпических стандартов, он становится более гибким и глубоким.

Наблюдение над эволюцией женских эпических образов вайнахского героического эпоса еще раз подтверждает тенденцию реалистического развития словесного народного искусства.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В итоге сообщим наши основные наблюдения и выводы, а также проблематику исследования героического эпоса чеченцев и ингушей.

Прежде всего напомним, что мы исходили из убеждения, что вайнахский эпос — памятник древней культуры народа, формировавшийся на протяжении длительного времени. Имеются все основания считать, что хронологическая амплитуда эпоса чеченцев и ингушей колеблется в пределах многих десятков столетий, примерно со второго тысячелетия до н. э. вплоть до XVIII в. н. э. Вполне вероятно, что отдельные сюжеты, мотивы и образы рассматриваемых сказаний восходят к древним медно-бронзовым культурам, уже достаточно развитым на Северном Кавказе во втором тысячелетии до н. э. Более же определенные исторические аналогии, на наш взгляд, прослеживаются в эпосе с VI до XVIII в. н. э. Применение в исследовании марксистско-ленинских методологических принципов способствовало выдвижению двух кардинальных проблем: проблемы историзма эпоса, выяснения его исторической основы, естественно получившей в нем свое образное эпическое преломление, и проблемы анализа исторического развития самого жанра, представляющего (как показало изучение материала) многокомплексную и развивающуюся эстетическую структуру.

В соответствии этим двум проблемным аспектам эпос чеченцев и ингушей рассматривался нами как эстетическое и как общественно-этнологическое явление, так или иначе отразившее особенности исторической жизни вайнахских племен, внешнего и внутреннего порядка их жизни. В сказаниях запечатлелись обычаи и нравы, древние религиозные и мифологические представления, нравственно-философские и этические воззрения народа. Сравнительно-историческое изучение вайнахских сказаний на общекавказском фоне позволило нам выдвинуть многие вопросы (соответственно двум указанным аспектам), относящиеся как к их типологии, так и к специфике. Прежде всего встал вопрос о месте вайнахского эпоса в общекавказской эпической системе. Сравнительно-историческое изучение вайнахских сказаний подтвердило значительное сходство вайнахского сюжетно-

тематического комплекса с фольклором соседних чеченцам и ингушам народов.

Существенные аналогии отмечались нами в сказаниях о великанах, составляющих, как говорилось, самостоятельный «отдел кавказских народных сказаний» (по В. Миллеру) наиболее архаического типа. Наибольшее сходство подчеркивалось в нарт-орстхойском и нартском эпосах. В числе общих сюжетных мотивов были указаны, например, следующие: встречи богатырей с исполинским костяком, выбивание источников, поиск супротивника, рождение героя из камня, стальная закалка, захоронение героя с трупом возлюбленной, сюжет о борьбе двух змей и о воскрешении умершей с помощью зеленого листа, либо золотого шарика, оживление убитой дичи на кусте, мотив кровной мести, испытание виновного горячим ячменем, либо кипящей кашей и т. п. В том или ином случае отмечалось и сходство в типе у различного рода великанов или у эпических героев. Известные аналогии наблюдались и в эстетических критериях, применяемых для тех или иных эпических персонажей; способ их изображения во многих случаях не ограничивается разносистемностью языковых средств, например, кумыкского (тюркской группы) и вайнахского (восточнокавказского), либо осетинского (иранского) и т. д. Так, в ингушских сказаниях о нарт-орстхойцах говорится примерно следующее: «глаза-чаши, зубы-серпы» [1], глаза знаменитого осетинского эпического героя Батрадза тоже «величиной с сито» [2]. У вайнахов и осетин сходные выражения встречаются и в случае характеристики всадника-великана, у которого «конь величиной с гору, а сам он с половину горы» (у вайнахов); «конь — величиной с гору, сам — величиной со стог сена» (у осетин). То же и в рассказах о приближении героя. В чеченском сказании: «Что это за огни горят вдали?» — «Это искры из-под копыт коня Гезама Али ударяются о гранитные горы»; «Что это за туман так быстро расстилается?» — «Это не туман расстилается, а пар бьет из ноздрей коня Гезама Али» [3]. В осетинском же: «Приближается чудный всадник, от него исходит сияние солнца и луны, перед ним клубится туман, над ним кружатся вороны, за ним тянется глубокая борозда: «Сияние солнца — это блеск его шлема; сияние луны — блеск рукояти меча; туман перед ним — это пар из ноздрей коня; вороны, которые над ним кружатся,— комья земли, вылетающие из-под копыт; глубокая борозда — это царапина от кончика меча» [4]. Очень типичны представления «о прозрачном горле» красавицы, либо красавца в ингушских и дагестанских (даргинских, аварских, лакских) образных определениях; то же можно сказать в отношении постоянных обращений героя в богатырском

---

[1] См.: *А. Мальсагов.* Нарт-орстхойский эпос вайнахов... стр. 169.
[2] См.: *В. Абаев.* Нартовский эпос, стр. 112.
[3] *А. Мальсагов.* Указ. соч., стр. 170.
[4] *В. Абаев.* Указ. соч., стр. 112.

поединке к солнцу и луне, часто наблюдаемое и в кумыкских, и в вайнахских великано-богатырских циклах, которые вообще дают значительное множество аналогий общекавказского масштаба (бросание глыбами, сражение чинарами, попадание героя в карман, либо расщелину зуба великана, поджаривание на вертеле в рассказах об одноглазе и т. п.). Удивляет сходство в типе и женских богатырских образов (например, могучей силачки в вайнахском сказании «Как орстхойцы страну отвоевали» и о женщине-богатыре Ределе — в кабардинском. Орстхойская героиня не только поднимает буйволицу, но и в богатырском поединке запросто повергает могучего вражеского воина; то же и Редедя, которая поймала буйвола за заднюю ногу, нисколько не затрудняясь, перебросила его через плетень, а выйдя на поединок, схватила и разом повалила вражеского богатыря) [5]. В числе наглядных примеров образно-сюжетного аналогизма напомним о кумыкской сказке об Арслан-хане и Батыр-хане [6] и известном в нартском эпосе осетин сказании о Хсаре и Хсартаге [7]. И в сказке, и в сказании речь идет о двух братьях-близнецах. Жена Арслан-хана, как и жена Хсартага, в силу определенного развития сюжета принимают за своих мужей их братьев. Жена Арслан-хана за претензию на любовь своего мужа получает от его брата Батыр-хана удары плетью, примерно то же происходит и с женой Хсартага — Дзерассой. Вернувшийся домой Арслан-хан убивает в порыве ревности своего неузнанного брата. Тот же поступок совершает и вернувшийся с охоты Хсартаг, убивший ни в чем не повинного Хсара. Далее сюжеты расходятся. В кумыкской сказке раскаявшийся Арслан-хан замечает, как дерутся две мышки и одна убивает другую, а потом оживляет ее травкой и песком (тоже характерный для нартского эпоса сюжет!). В осетинском же сказании концовка не так проста, как в сказке, имеет эмоциональный психологический акцент, а именно: Хсартаг, узнав о невиновности своего брата, в порыве раскаяния сам пронзает себя мечом. Сюжетный аналогизм двух сравниваемых произведений не исключает их жанровой специфики. Кумыкская сказка передает сюжет, который вполне исчерпывается в процессе рассказа, не имея, так сказать, генетического продолжения. Осетинское же сказание такое продолжение имеет, представляя собой только часть большого эпического полотна; в сказании имеет место генеалогическая взаимообусловленность действий и поступков героев, которая в значительной степени предопределяет сюжетную координацию. Хсар и Хсартаг являются носителями эпической генеалогии, будучи сами сыновьями старейшего родоначальника нартов — Уархага. Жена Хсарта-

---

[5] См.: СМОМПК, вып. XII, 1891, стр. 68.
[6] СМОМПК, вып. II, 1882, стр. 12.
[7] См.: *В. Абаев.* Из осетинского эпоса. 10 нартовских сказаний. М.— Л., 1939, стр. 16—17.

га, златокудрая Дзерасса (дочь подводного властителя Донбетра), тоже становится продолжательницей нартского рода, будучи матерью знаменитых нартов — Урузмага и Хамица, рожденных от Хсартага. Таким образом, в отличие от сказки в эпосе каждый (даже сказочный) сюжет и образ функционируют в более усложненной художественной композиции. Вопрос о взаимодействии эпоса со сказкой, затронутый нами в данном случае, в рассуждениях относительно сходства сказочной и эпической сюжетики (в пределах кавказского фольклорного ареала), рассматривается в исследовании шире. На наш взгляд, взаимодействие между двумя названными жанрами имело стадиальное развитие. На известном этапе отдельные сказочные сюжеты и образы, как и сами сказки, имели вполне самостоятельное бытование. В процессе формирования многокомплексного эпического жанра те или иные произведения народной словесности могли входить в общую эпическую структуру. При этом не исключалось и синхронное их бытование в эпосе и вне его.

Относительно сказок о великанах, зачастую тоже называемых у дагестанцев и чеченцев «нартами», сомнений не возникало. Эти сказки, перерастающие в наиболее типичных формах в древние сказания, представляются нам наиболее архаическим видом словесного искусства, не только существующим одновременно с героическим эпосом, но и воздействовавшим на него.

Генетическое начало «нартской» сказки, где в качестве нартов действуют не только великаны, но и положительные герои, сражающиеся с чудовищами, далеко не определенно; являются ли они независимыми от эпоса в сюжетном и художественном отношении произведениями или отраженными от него?

Мы высказали предположение, что этот вопрос должен быть дифференцирован. У тех народов, где нартский эпос не зафиксирован в полном его значении, как в Дагестане и плоскостной Чечне, такие героические сказки (с «нартами» в своеобразной интерпретации) представляются нам первичным и вполне самостоятельным в жанровом отношении явлением. Там же, где (например, в Осетии, Адыгее, Чечено-Ингушетии) бытуют и нартская эпопея и нартские сказки (сходные со сказаниями), может наблюдаться взаимообратимый процесс, и тогда нартские сказки могут появляться как вторичная, отраженная от эпоса форма. Фрагментарное бытование отдельных типично нартских сюжетов, но с признаками их сказочного переосмысления или значительного искажения сути произведения свидетельствует о деформации и забвении эпического жанра в наш век. Этот процесс был проиллюстрирован нами, в том числе и на примере взаимодействия эпоса с анекдотом.

Как уже говорилось, особое место в исследовании было уделено проблеме эволюции вайнахского эпоса. Выработанная нами идейно-тематическая систематизация и классификация различных сказаний убедили нас в том, что этот жанр не имеет

неизменных форм, так как в нем прослеживаются процессы эволюции от более простых сюжетов и образов к более сложным и совершенным в идейно-художественном отношении произведениям. Это позволило сделать вывод в пользу эстетического развития народного искусства, в сторону его усовершенствования. В соответствии с этим в эпическом жанре были определены три основных этапа, или пласта. За наиболее архаический пласт приняты сказания древних циклов о великанах. Второй пласт составляют уже вполне сложившиеся формы героического эпоса — нарт-орстхойские сказания. Третий пласт — это «исторический» эпос, в котором исторические сюжеты являются ведущими.

Несмотря на указанные градации, нами подчеркивалась внутрижанровая взаимообусловленность различных сюжетов и образов, их эстетическая интеграция, наблюдаемая в вайнахском эпосе как вполне закономерное явление. В сказаниях о великанах мы фиксировали и довольно простой повествовательный сюжет, и архаическую сущность образов хтонических великанов, либо «героев», основным качеством которых является похвальба физической силой; это же, по удачному выражению Петрарки, «есть похвальба вола». Более сложившимися и совершенными эпическими образами предстают нарт-орстхойцы, являющиеся вполне сформировавшимся героическим типом. Особую общественно-социальную значимость приобрели местные герои из исторических сказаний; помимо апологетического восхваления активного героизма, силы и доблести они выражают и специфическую для данного народа этнопатриотическую идею. Эволюция образов в сторону их художественного совершенствования, усиления их общественно-эмоциональных функций и психологической углубленности была наглядно прослежена и на примерах эпических героинь. В сказаниях вайнахов мы встречали и могучих силачек, символизирующих торжество физической силы, и самоотверженных женщин, судьба которых тесно связана с общенародной жизнью; такие образы вполне можно причислить к «femmes supérieres» (высшим натурам), хорошо известным в мировой литературе.

Вопросы жанрообразования, сюжетостроения, эволюции образов заняли в нашем исследовании основное внимание. Что касается анализа художественного языка повествовательной прозы, то он составляет предмет особого изучения лингвистов, хотя в наших комментариях к текстам сказаний обозначены все наиболее специфические образные выражения и «общие места». Следует при этом подчеркнуть, что так называемая поэтическая техника вайнахского эпоса, при всей яркости и выразительности его языка [8], значительно ограничена самой прозаической формой бытования. Может быть, поэтому язык сказаний отличается реалистической живостью и подвижностью повествовательной речи,

---

[8] Об этом см.: *А. Мальсагов*. Указ. соч., стр. 167.

в значительной степени уже свободной от структурных (порою окаменелых) эпических штампов, излишней ретардации и т. п. Здесь даже «общие места», эти устойчивые формулы, приобретают реалистическую гибкость; их функции, в том числе и эмоционально-психологическая, значительно расширяются.

Эстетические достижения в области художественной культуры народа, отраженные в эпосе, способствовали формированию реалистических основ национальной литературы вайнахов.

Проблема историзма, как уже говорилось, заняла в работе ведущее место. Исторический анализ героических сказаний чеченцев и ингушей позволил не только выяснить историческое ядро эпоса, но в значительной мере понять и его идейно-эстетическую специфику. Прежде всего мы убедились в родовой принадлежности вайнахского эпоса. В нем родовые отношения, быт и нравы, принципы родовой морали и этики получили яркое художественное воплощение. Этнологические критерии, использованные нами в оценке многих художественных явлений и фактов, позволили выяснить степень этнографизации самих сказаний и эпических образов, что явилось показателем не только их реалистического содержания, но и связи с народной жизнью. В этом соответствии встал вопрос о сущности народных представлений о героизме как исторически изменяющейся категории, лишенной универсальных эпических штампов и схем. Исторический подход к эпосу содействовал удовлетворительному объяснению наблюдаемой специфической поляризации образов нарторстхойцев и местных героев, а также выяснению общественно-эстетической сущности героической идеализации. В отличие от других эпических персонажей, местные герои находятся в фокусе народных представлений о чести, мужестве, героизме, на них отражаются и народные гуманистические понятия. Они руководимы чувством нравственного долга, нравственной необходимости свершения тех или иных подвигов и поступков. Об этих персонажах вполне можно сказать, что они в эпосе управляемы тем, что в античной литературе принято обозначать понятием «aidos», что в переводе с греческого означает «стыд», «совесть». Именно такими побуждениями определяется поведение одного из героев вайнахского эпоса, когда он, например, говорит другому эпическому персонажу: «Если ты убьешь женщину, то из-за тебя будет стыдно и потомкам твоим!» Подобные примеры носят не казуальный, а скорее общий характер.

Сравнительно-историческое изучение эпоса чеченцев и ингушей на общекавказском фольклорном фоне дало нам возможность проследить, как в условиях определенной этнической среды одни и те же понятия, сюжеты и образы не только изменялись и переосмыслялись, но даже иногда и вовсе заменялись другими, в корне противоречащими прежним понятиям и представлениям народа. Во всем этом и проявляется богатая эстетическая и духовная жизнь народа.

ТЕКСТЫ

Текстовой материал собран нами из различного рода источников. Часть его извлечена из дореволюционных публикаций. Это, в основном, записи Ч. Ахриева, У. Лаудаева, Б. Далгата, Н. Семенова, П. Головинского, Р. Магомаева, Т. Эльдарханова. Большинство текстов чеченских и ингушских сказаний и преданий было зафиксировано на русском языке. В то время, когда они записывались (1868—1900 гг.), еще не существовало письменности на чеченском и ингушском языках. Разработанный для многих кавказских народов в 70—80-х годах прошлого века алфавит бароиа П. К. Услара применялся для полевой записи весьма редко, являясь экспериментальным. Записи, осуществленные на русском языке, например Ч. Ахриевым и Б. Далгатом, представляют русский адекват оригинала, к которому они приближаются с максимальной точностью. При этом мы имеем дело не с переводом оригинального текста в подстрочном изложении, а с синхронным воспроизведением оригинала на русском языке, что осуществлялось одновременно с передачей сказания на родном языке. Подобные записи отличаются большой точностью, наличием известного процента национальной лексики и фразеологии, передающих, по возможности, национальную специфику зафиксированного и научно прокомментированного текста. Записи на русском языке настолько достоверны в научном отношении, настолько близки к оригиналу, что передают склад чеченской и ингушской речи, ее повествовательный стиль, изобразительные средства. Отступления от подлинника в записях сказаний, воспроизведенных на русском языке Ч. Ахриевым, У. Лаудаевым, Б. Далгатом, настолько незначительны, что эти варианты находят аналогию в более поздних записях, осуществленных другими собирателями на родном языке, когда письменность уже появилась. Точность русских записей Ч. Ахриева и Б. Далгата подчинена не букве, а духу эстетического воспроизведения оригинала. За подобными «русскими» записями сказаний кроется глубокое знание самого оригинала, что и обеспечивает им высокое научное качество.

Помимо дореволюционных русских текстов привлечены публикации, осуществленные при Советской власти в разное время на языке оригинала (на чеченском и ингушском языках), с которого сделан перевод. В настоящее издание включены также тексты, находящиеся в распоряжении государственных и личных архивов, которые публикуются впервые.

Следует сказать, что публикуемые тексты не все одинаково полноценны с точки зрения эпического повествования. Некоторые из них (в особенности современные записи) представляют только сжатую передачу содержания.

Такие тексты составляют исключение, бóльшая же часть текстов — это записи, сохранившие полноту художественного повествования.

Тексты классифицированы и распределены по трем разделам, соответствующим научной систематизации и квалификации героического эпоса чеченцев и ингушей, предложенных в теоретическом исследовании. Таким образом, прилагаемые тексты служат своеобразной иллюстрацией и практическим подтверждением теоретических изысканий автора в области изучения героического эпоса чеченцев и ингушей. Кроме того, свод сказаний вайнахов еще не публиковался.

Первый раздел — богатырские сказания древних циклов. Этот раздел открывают мифы и мифологические предания чеченцев и ингушей об алмасах, лесных мужах (хунсаг), одноглазых великанах — людоедах, могучих великанах типа Хожа, Гарбаш, Вампал, сильных и могучих людях.

Второй раздел включает героические произведения о нарт-орстхойцах, записаиные в прошлом и в настоящем у ингушей и чеченцов. В числе сказаний есть совершенные и высококачественные записи и тексты менее полноценные, констатирующие только отдельные эпические факты. В данном разделе наглядно прослеживается и наблюдаемая в отдельных случаях деформация эпических форм вследствие забвения эпических сюжетов и образов в наше время.

Сказания о нарт-орстхойцах (ингушские), нарт-эрстхойцах (чеченские) распределены в следующие эпические подгруппы: сказания собственно нарт-орстхойские, сказания и предания-памятники о нарт-эрстхойцах, сказания о нарт-орстхойцах и местных героях, о гибели и благодати, некоторые тексты, свидетельствующие о деформации эпоса.

Третий раздел содержит тексты по теме «Исторический эпос» (сказания, предания и легенды). Эти произведения систематизированы по трем группам по принципу циклизации сказаний вокруг главных героев и доминирующих тем, как-то: героические сказания и предания о местных богатырях, сказания о борьбе за землю, легенды и предания об Ахсак Тимыре — хромом Тимуре.

Наименование эпических произведений полностью соответствует их первоначальным названиям, данным собирателями или сказителями. В тех же случаях, когда текст публиковался или записывался без названий, нами даются условные обозначения, взятые в квадратные скобки. В русском тексте арабскими цифрами обозначены комментарии, помещенные за пределами текстового материала.

Тексты, записанные на русском языке Ч. Ахриевым, Б. Далгатом, У. Лаудаевым и др., в основном опубликованные в прошлом веке, были приведены в соответствие с нормами современного русского языка.

Все русские литературно-адекватные переводы прилагаемых произведений сделаны У. Б. Далгат. При переводе мы старались держаться как можно ближе к оригиналу, в то же время не отягчая перевод излишними буквализмами.

В чеченском и ингушском оригиналах имеет место различная огласовка имен и названий местности, обусловленная естественными нормами языка. При переводах текстов на русский язык мы сохраняли все ономастические разночтения, встречающиеся в подлинниках (например, в одном случае Соска Солса, Батыг Шертга и т. д., в другом — Сеска Солса, Боткий Ширтка и т. д.).

СКАЗАНИЯ ДРЕВНИХ ЦИКЛОВ

МИФЫ И ПРЕДАНИЯ О МИФИЧЕСКИХ СУЩЕСТВАХ

Солнце и Луна

У Солнца [1] и Луны [2] есть матери; мать Солнца зовут Азой, а мать Луны — Кинч. Солнце утром выходит из моря и вечером вновь в него погружается; когда оно поднимается на горизонт, то от него отделяется что-то черное; это, говорят, морская пена стекает с Солнца. В это время на него можно смотреть, потому что, выкупавшись в холодном море, оно не успевает накалиться...

Летом и зимой [когда бывает равноденствие] Солнце гостит дома у своей матери; зимой оно гостит трое суток, а летом три недели. Выйдя из дому, Солнце шесть месяцев путешествует, затем возвращается домой и снова пускается в шестимесячное путешествие. Солнце и Луна считаются братьями [3]. У них есть злая сестра Мож, которая сожрала всех своих родственников на небе и теперь постоянно гоняется за Солнцем и Луной. Когда она догоняет их и заслоняет собою, происходит затмение [4].

Во время затмения на Луне виднеется что-то вроде черной нитки, это, говорят, ружье караульщика, который оберегает Луну от нападения сестры. Черное пятно посредине Луны — то лошадь, которую носит на себе Луна. Когда пасть у этой лошади расширится, то лето будет короткое, а зима продолжительная; когда же пасть уменьшится и сама лошадь потемнеет, то лето будет долгое и дождливое, а зима короткая.

Как произошли Солнце, Луна и звезды

Это неправда. Но все-таки вот что рассказывают о том, что раньше было.

Был один юноша, красивый, как картинка, знаменитый мастер-кузнец. Говорят, когда он работал, огонь, зажженный в его кузнице, освещал весь мир. От удара его волчьего молота сверкали молнии и весь мир содрогался от грома.

В то время жила и одна девушка. Она жила в большой башне, в которой не было ни одного окна. Девушка никогда не выходила из башни, но она была так красива, что сияние от ее лица было видно издали.

— Я посватаю ее,— твердо в сердце решил молодой человек и послал сватов. Юноша не знал, что эта девушка была его сестрой, но она знала об этом [1] и не могла сказать.

Ища причину для отказа, девушка ответила:

— От его огня и золы померкнет мое сияние и лицо мое состарится. Не пойду я за него замуж!

Такой ответ огорчил юношу. Он раскалил золотую палицу, которую целую неделю держал в огне, взял ее в руки и темной ночью пошел к девушке. Увидя его и боясь встречи с братом, девушка бросилась бежать.— Он побежал за ней, но никак не мог ее догнать. И они так бежали, пока не умерли.

Искры, летевшие от раскаленной золотой палицы, превратились в звезды. От девушки же осталось яркое сиянье [светлый лик]. Юноша превратился в Солнце, девушка — в Луну. Говорят, что и поныне он стремится догнать ее, пробегая круг за кругом.

Дардза-нянильг — Мать вьюг

Дардза-нянильг [Мать вьюг] имела семерых сыновей, которые покинули ее и ушли на небо. Это — Большая Медведица, которая называется Дардза-къонгаж [Сыновья вьюги]. Сама она сидит на снежной вершине Казбека [Башлоам-корт]. У нее постоянно горят три полена дров. Она имеет неистощимый хлеб и такую же вареную ляжку барана; съеденное богиней снова возобновляется. Говорят, что богиня начертала на снежном конусе Казбека волшебный круг, через который ни один смертный не осмеливается перешагнуть из страха, что богиня сбросит смельчака в пропасть и завалит его ледяной горой. Самой ее никто не видел, но многие слышали ее петушиный крик, которым она пугает людей, дерзающих приближаться к волшебному кругу [1].

Елта [1]

Давным-давно люди жили гораздо ближе к богу, чем теперь. В случае нужды каждый человек мог явиться к богу и просить все, что ему нужно. У одной вдовы был маленький сын. Однажды он говорит матери: «Мать, я пойду к богу и попрошу у него чего-нибудь, мы бедны и у нас многого недостает». «Сын мой,—говорит мать,— ты такой оборванный, приближенные бога не допустят тебя до него». Сын снова говорит: «Нет, мать, я надеюсь добраться до бога, пойду попытаю счастья». После этих слов сын пошел к богу. Когда ангелы и приближенные увидели оборванную одежду мальчика, они не допустили его к богу. Мальчик печально возвращался домой. На дороге ему попался сын бога Елта. «Куда ты идешь,— спрашивает Елта мальчика,— и отчего ты печален?» Мальчик рассказал Елте о своей неудачной попытке проник-

нуть в жилище бога. «Отец мой управляет целым миром,— воскликнул Елта, выслушав мальчика,— неужели я не могу управлять одним мальчиком?» «Я беру тебя под свое покровительство,— сказал Елта мальчику.— Проси у меня чего хочешь!» — Мальчик отвечал: «Я хочу посеять пшеницу и прошу урожая». «Пусть будет урожай пшеницы на твоей пашне, иди и сей», —сказал Елта и пошел дальше.

Мальчик с матерью посеяли пшеницу. К великой радости, у них был такой хороший урожай, какого ни у кого из соседей не было: на одном стебле выросло по два колоса. Когда хлеба стали созревать, бог послал своих ангелов посмотреть урожай. Ангелы, осмотрев все пашни, донесли богу, что на пашне мальчика, которого они не допустили к нему, урожай лучше, чем у других людей. Бог воскликнул: «Как мог явиться у мальчика урожай без моей воли? Наведите над его пашней гром и грозу, пусть они погубят ее!» Ангелы передали приказание бога Матери грома и грозы [2], чтобы она послала своих детей истребить урожай мальчика.

Узнав о приказании своего отца, Елта послал сказать мальчику, чтобы он с матерью поспешил убрать свой хлеб. Мальчик и мать дружно принялись за работу. Когда они убирали последний сноп, пошел сильный дождь с грозой и градом и истребил все хлеба на полях, кроме убранного хлеба мальчика. После дождя бог послал своих ангелов осмотреть хлеба. Ангелы донесли богу, что у всех жителей хлеба истреблены, а у мальчика целы. Бог сильно рассердился за невыполнение своей воли и приказал позвать Мать ветров [3]. Когда она явилась, бог сказал ей: «Подними бурю и разнеси хлеб мальчика!» Елта узнав об этом, послал сказать мальчику, чтобы тот перенес свой хлеб на гумно и прикрыл хорошенько. Лишь только мальчик с матерью окончили укладку хлеба, поднялась страшная буря и начала разносить по воздуху весь хлеб соседей, а хлеб мальчика, прикрытый каменьями, не был разбросан.

Ангелы в третий раз донесли богу, что буря погубила все хлеба, а хлеб мальчика остался цел.

Тогда бог приказал ангелам, чтобы жители с каждого тока собирали только по одной мерке хлеба.

Елта, узнав об этом, предупредил мальчика, чтобы он отаптывал [4] свой хлеб не массой, а по одному снопу. Мальчик поступил по совету Елты и от каждого снопа получил меру пшеницы, между тем как у соседей почти ничего не было. У мальчика уродилось столько хлеба, что он раздал очень много своим соседям, наиболее пострадавшим от неурожая.

Когда бог узнал, что и четвертое его приказание не выполнено, то страшно рассердился и приказал позвать Елту и мальчика. Когда они пришли, бог грозно обратился к мальчику: «Почему у тебя хороший хлеб, а у остальных жителей пло-

хой? Кто помогал тебе в этом?» Мальчик подробно рассказал о своих делах, прибавив, что ему помогал Елта. «Как ты смел идти против моих желаний? — грозно обратился бог к сыну.— Тебе следовало бы за твое ослушание выколоть глаз!» При последних словах бог так сильно ткнул пальцем в глаз сына, что тот выскочил, и с тех пор Елта остался одноглазым [5]. Кроме Елты, у бога были еще два сына: Этер и Воскресенье.

Кривой Елта управляет дикими зверями, Этер заведует делами мертвых, а Воскресенье господствует над временем [6].

[Как из грешного человека сделались кабан и свинья]

Один человек вышел из дому, поклявшись: «Клянусь создавшим меня богом, что не вернусь домой, пока не убью своего врага [такого-то] в течение дня». В поисках прошел весь день, а когда солнце стало заходить, то он сильно перепугался, так как не нашел врага. Ангел божий, находившийся неподалеку, спросил его. «Почему ты так испугался? Я не видел ни одного человека или зверя, который был бы перепуган, как ты». Человек ответил: «Как же мне не пугаться? Я поклялся убить врага, которого ненавижу, и не могу найти его». Ангел указал на молившегося тут же человека и сказал: «Вот он! Отчего же ты не убиваешь его?» [1].

«Пусть моя клятва не пропадет даром!» — воскликнул человек и разрубил молившегося шашкой пополам. Из верхней части тела убитого тотчас же образовался кабан, а из нижней [ниже поясницы] — свинья, и они побежали в лес. Убийца был изумлен этим происшествием и снова испугался. «Не бойся,— сказал ангел.— Теперь мне некогда объяснять случившееся; завтра пойди в [такую-то] пещеру, и там скажут тебе». На следующий день убийца отправился в указанную пещеру. В ней было темно, но потом стало светлее; в конце ее он увидел мужа и жену; тут же поблизости была привязана за дверями черная сука. Он поздоровался с хозяевами. «Что же ты сидишь и не угощаешь гостя?» — обратился муж к жене. Но на блюде у них не было ничего. «Я слушала, что вы говорите»,— ответила жена и, открыв двери, достала баранью голову и грудь [2] на блюде. Когда муж и гость наелись досыта, она накормила суку, а уже после поела сама. Несмотря на все это, блюдо ничуть не истощилось. «О боже, какое великое чудо!» — воскликнул гость. «Чему ты удивляешься? Знаешь, где ты находишься?» [3] — «Не знаю, но мне сказали, чтобы я пришел сюда и узнал, как из человека сделались кабан и свинья». Хозяин сказал: «Когда муж знает, что его жена спит с другим, и ничего не говорит и не делает, то по смерти бог обращает его в кабана и свинью. А то, что ты видишь здесь, мне бог дал в удел загробной жизни».— «Хорошо, если бог тебе дал такую

часть. Но что это значит: сука стоит за дверями?» Хозяин ответил: «Это моя мать, родившая меня».— «Хорошо, а что это за чудо: мы с тобой поели, сука поела, жена поела, а блюдо не уменьшилось?» Хозяин ответил: «Когда я был еще на Дяли-Малхи, у нас была баранта. Раз я пошел стричь баранту и одного барана взял домой, чтобы из курпея его сделать себе папаху. Привел я этого барашка домой, зарезал его. Жена стала варить мясо. Когда она начала делать галушки, пришла незнакомая женщина и попросила одолжить ей котел. Жена, ни слова не говоря, сняла с цепи котел и отдала ей. И я не спросил, кто это была, и жена ничего не сказала. За такой поступок бог и сделал нашего барана неистощимым. Мать же моя была скряга, и ее бог превратил в суку[4]. Чтобы она не кусалась, мы привязали ее на цепь».

Если кто врет, то дай бог, чтобы этот человек стал на том свете сукой, которая была бы там привязанной на цепи! — [прибавил рассказчик Ганыж].

АЛМАСЫ, ЛЕСНЫЕ МУЖИ

Орштохойцы (карабулаки)

Чопа, сын Барата, и Загк, сын Гарда, были знаменитые мужи; трудно было дать кому-нибудь из них преимущество; оба они жили возле реки Фортона[1], один на одном берегу, другой на другом; до сих пор видны следы их жилищ. Чопа не имел наследников, говорят, что он был женат на лесной женщине[2].

В Ногайской стране жил князь Баркчапо[3]. Ему была предсказана смерть от руки или Чопы, или Загка. На том месте, где жители собирались для препровождения времени, лежало бревно с дуплом. Туда забрался Чопа с целью убить князя. «Нужно осмотреть бревно»,— сказали ногайцы, когда пришел князь. «Что скажут прочие князья, когда узнают, что я не могу спокойно провести день и осматриваю даже бревно, на которое должен сесть?» — воскликнул князь и отклонил предосторожность своих подвластных. Чопа оставил бревно, перешел в отхожее место князя и стал его ждать. Князь пришел туда — и Чопа заколол его.

Чопа продолжал связь с лесной женщиной, и у них родились две дочери. «А что, Чопа, ты испугаешься, если к тебе придет ночью какое-нибудь чудовище?» — спросила однажды лесная женщина. «Нисколько не испугаюсь и буду защищаться, кто бы ни напал на меня!» — отвечал Чопа. «Сегодня я оставлю тебя одного, ты должен показать свою храбрость; в полночь придет к тебе лесной человек!» — сказала женщина. Чопа остался в лесу один. В полночь поднялась буря, гроза,

и все приняло страшный вид. Вдруг с вихрем появляется чудовище; оно освещалось огнем и подошло к Чопе. Чопа выстрелил в него: «Я брат той женщины, которая живет с тобой! — сказало чудовище.— Напрасно ты выстрелил!» Раздался стон, и чудовище исчезло. «Приходил кто-нибудь к тебе?» — спросила женщина Чопу. «Да, приходило в полночь огненное чудовище; я в него выстрелил. После этого оно сказало, что оно — твой брат; застонало и исчезло!» «Ты убил моего брата!» — стала упрекать женщина Чопу.

Связь между ними продолжалась, и у них родился сын. Когда сын подрос, Чопа стал опасаться мести от него за убитого дядю. Он вынужден был прекратить продолжительную связь с лесной женщиной и даже боялся ходить в лес.

Однажды Чопа отправился на плоскость, к кабардинцам, которые жили на теперешней Назрановской плоскости. Чопа возвращался домой через ущелье Аршту. Перед входом в ущелье он наткнулся на огромное чудовище[4]. Чудовище спросило, кто он такой. «Чопа»,— отвечает тот. «Какой ты маленький человек!— говорит чудовище.— Послушай, Чопа! Я — лесной человек. Мы, лесные мужи, полюбили ногайскую княжну. Чтобы не обидеть нас, княжна не захотела отдать предпочтения одному из нас; она велела нам удалиться и обещала сказать после за кого выйдет замуж. С дороги мой товарищ тайком воротился к княжне; его-то я и подстерегаю. Он будет возвращаться на арбе с невестой и с деньгами. Между нами произойдет драка, и в драке мы убьем друг друга. Тогда тебе достанется невеста и огромное богатство. Но если я засну, то прозеваю товарища, и никакие твои толчки не смогут разбудить меня. Я лягу под дерево. Когда будет ехать мой товарищ, ты подруби дерево, чтобы оно упало на меня; только этим и можно меня разбудить».

Через некоторое время поднялся ветер, и Чопа увидел, что едет лесной муж с невестой. Он стал рубить дерево, и оно упало на лесного человека, спавшего под ним. «Что ты меня будишь?— спросил он Чопа. «Вон, едут!» — отвечает Чопа. Между лесными мужами произошла драка; они убили друг друга. Чопе остались невеста и огромное богатство. «Теперь ты должна выйти за меня!» — говорит Чопа невесте.— «Лучше отпусти меня. Возьми себе все богатство. Ты не можешь быть моим мужем, потому что не можешь исполнять супружеские обязанности». Чопа настаивал на своем. «Ну, если достанешь до моих колен, то я выйду за тебя!» — сказала княжна. Чопа не мог достать до ее колен. Тогда он отпустил княжну домой.

Чопа отправился дальше по ущелью Аршту. Не доезжая до аула Балтум, он встретил своего лесного сына. Между ними произошла драка. Чопа был ранен и ограблен сыном в отмщение за дядю[5]. Чопу подобрали жители аула Балтум. Умирая,

он завещал, чтобы в комнате, где он будет лежать мертвый, никого не было. Так и сделали. Но одна женщина из любопытства осталась с трупом. В полночь комната вдруг осветилась, это явилась лесная женщина со своими прекрасными дочерьми оплакивать Чопу. Затем они омыли и одели его. К рассвету лесная женщина говорит дочерям, что чует человеческий запах. «Кто слышит наш разговор, да не удовлетворятся души его потомства!» — сказала она. Произнесши это заклятие, лесная женщина исчезла с дочерьми. От женщины, спрятавшейся в комнате, произошли орштохойцы (карабулаки). Известно, что они самый беспокойный народ и ничем не удовлетворяются [6].

[Алмас и Чопа Борган]

С одной Алмас был знаком Чопа Борган. После того, как он сблизился с ней, он никогда на охоте не делал промахов. Алмас как-то говорит ему: «Если бы я захотела, ты бы не убил ни одного зверя». «А разве до сих пор я убивал благодаря тебе?» — спросил Чопа. «Вот пойди-ка завтра на охоту, посмотрим, сколько ты убьешь»,— ответила она. Чопа на следующий день пошел на охоту, сделал двадцать один выстрел и ни в одного зверя не попал. Когда он, повесив ружье за плечо, возвращался домой, к нему навстречу вышла Алмас и спросила: «Куда ходил, что делаешь здесь?». «Ходил по своим делам»,— ответил он. «Наверное, ты ходил на охоту. Сегодня раздавались в лесу выстрелы». Он начал разуверять ее, но она сказала: «Ты меня не разуверишь. Вот все твои двадцать одна пуля, которые ты выпустил сегодня» [1], — и отдала ему его пули.

После этого Чопа признался и сказал [2]: «Ну, еще завтра попытаюсь». Взяв с собой брата, он опять отправился на охоту; когда они, возвращаясь с убитым оленем, дошли до реки, то увидели, что началось половодье. Чопа спрашивает: «Как мы переправимся через реку?» Брат его снял штаны, обувь, положил оленя на плечи и сказал Чопе: «Садись на плечо».— «Разве ты сможешь нас обоих взять?» — «А что же на этого телка смотреть»,— ответил брат и переправился через реку с Чопой и оленем на плечах. Когда они пришли домой, Чопа спросил мать: «Чем ты кормила брата?» — «Да я тайно от вас давала ему каждую ночь герд пищи и каждый день мозыл пищи [3]»,— сказала мать. Чопа сказал на это: «С сегодняшнего дня и ночью давай ему по целому мозылу».

После этого Чопа отправился в лес и свиделся с Алмас. Алмас сказала ему: «Ты говоришь, что ничего не боишься. Завтра ночью с тобой случится нечто страшное. Смотри, не пугайся». На следующий день вечером Чопа находился в лесу. Он развел костер и лег отдыхать. Над ним по воздуху проле-

тело что-то белое и потом стало опускаться над костром. Чопа отскочил на несколько шагов и, не говоря ни слова, выстрелил из ружья. Видение ахнуло и скрылось. Это, оказалось, был Алмас, брат любовницы Чопы; он прилетел, чтобы повидаться и познакомиться со своим зятем, и был убит им.

Однажды Чопа ходил по своему делу в местность Пайсин бериж [4]. На дороге его ранил брат убитого им Алмаса; дойдя до дому, Чопа умер. Умирая, он сказал окружающим, чтобы в тот дом, где будет покоиться его тело, никого не пускали на ночь. Труп его положили в другую комнату, где бы никто не мог его видеть, но жена его тайком пробралась туда и осталась на ночь из любопытства. Под утро в комнату, где лежал труп Чопы, прилетели две дочери и его жена Алмас, их мать. Они оплакивали его, говоря: «Этот человек когда-то был с нами, он наш», вымыли его и надели на него такой саван, какого еще никто не видел.— «Что же будем делать? Если бы здесь не было человека, который подслушивает нас, мы бы могли сказать и хорошее, и дурное. Дай бог, чтобы в местности, где живет этот человек, никогда не было урожая!» С тех пор в Датихском ущелье Галгаевского общества не было урожая [5].

[Алмас и охотник по имени Я-сам-себя]

Один охотник пошел в лес и повстречался с Алмасом [1], у которого на груди был топор острием наружу. Он присоединился к охотнику и хотел ночью убить его. Охотник понял это и стал думать, как бы спасти себя. Наконец он говорит Алмасу: «Я хочу пить». Алмас отвечает: «Тут поблизости есть вода, иди напейся»,— «Ох, я не знаю, где вода, и боюсь пойти».— «Хорошо, я пойду и принесу тебе воды. Но только ты скажи, как тебя зовут, чтобы я мог окликнуть тебя, если потеряю». Охотник отвечает: «Зовут меня Я-сам-себя». Когда Алмас пошел за водой, охотник прикрыл лежавшую тут же чинару своей буркой, под бурку положил маленький чурбан, будто подушка, а сам залез на дерево и стал ожидать, что будет дальше. Алмас возвращается с водой и, подойдя к чинаре, говорит: «Хорошо ты сделал, что сам приготовился». От радости он так сильно бросился на чинару, что топор на его груди весь вонзился в дерево. Пока он старался освободиться, охотник прицелился и ранил его. Алмас страшно заревел; на его крики сбежалось все, что было на свете,— и звери, и птицы, и трава; все окружили его и стали спрашивать, кто его ранил. Алмас ответил: «Я-сам-себя!» «Ну, если ты сам себя убил, то что мы можем сделать?» — сказали собравшиеся и ушли прочь, а Алмас умер» [2].

Алмас

Алмасы[1] живут на реке Аргунь. Это высокие женщины, очень красивые. Иногда они являются и в аулы. Раз один чеченец услыхал ночью у дверей своей сакли женский плач. Он захватил шашку, вышел и увидел плачущую алмас. Не долго думая, он схватил ее за косу и обрубил ей волосы, но алмас убежала. Вскоре он заболел и умер. Алмасы вообще подвержены смерти и, когда одна из них умирает, то другие собираются на Аргуни и горько плачут. И иногда запоздавший чеченец слышит их вой и плач.

Царь зверей с топором на груди

В лесах Чечни живет царь зверей[1]. У него на груди громадный топор с широким острием; им он убивает всякого охотника, осмелившегося подстрелить его зверя. Раз один охотник увидел хромого джейрана, застрелил его и стал сдирать с него шкуру, а джейран был царский. Царь зверей немедленно явился и стал укорять чеченца за убийство. Ну, сказал он еще, так и быть, съедим дичь вместе, но только ты разведи огонь, а я принесу воды. Царь ушел, а охотник развел огонь, поставил около него чурбан, покрыл своей буркой, а сам, зарядив ружье, спрятался. Пришел царь, бросился на чурбан и так и рассек его пополам. Тогда охотник в него выстрелил. Царь исчез, но и чеченец, воротясь, долго проболел[2].

Колдуньи-великанши

Поколений семь тому назад жили три брата — охотники. Отправились они однажды в лес поохотиться на зверей. Проходили они по лесу целый день и, уж должно быть, их счастье такое было, ничего не нашли. Наконец, к вечеру бог сжалился над ними и послал им козу. Старший брат прицелился и выстрелил — коза только подпрыгнула на месте и тут же упала, раненная прямо в сердце. Подняли братья свою добычу и весело пошли себе домой. Шли они, шли, уж и солнце закатилось, и луна появилась на небе, а дороги все нет, как нет, только лес становится все гуще. Догадались братья, что над ними алмаз[1] издевается, и думают: «Что нам теперь делать?» В это время один из них заметил вдали пещерку, братья обрадовались и направились к пещере в надежде спокойно переночевать в ней. Только подходят они к пещере, а навстречу им выходят три страшные одноглазые женщины-великанши[2]. Братья с испуга остановились, не зная, что им делать, но великанши подошли к ним и сказали так: «Вы не бойтесь нас; пещера эта — наше жилище. Будьте нашими гостями». Охотники успокоились и вслед за женщинами вошли в их пе-

щеру, а когда вошли, то старший из них взял убитую им козу и предложил ее женщинам со словами: «Вот бог послал нам добычу, возьмите ее и приготовьте на ужин. «Ой!— воскликнула старшая женщина — мать остальных двух.— На что нам ваш козел? Разве мы не найдем, чем поужинать?» Сказав это, она велела своим дочерям принести из лесу какого-нибудь зверя. Дочери вышли из пещеры и через некоторое время вернулись, таща за собой живую серну. Серну зарезали и стали готовить ужин, а когда он был приготовлен, то сестры пригласили своих гостей утолить голод, сказав им, чтобы костей они не разбрасывали, а складывали их в одну кучу. Братья подумали: тут что-нибудь неладно, и когда они ужинали, то один из них не заметно для женщин спрятал за пазуху одну лопатку серны. После ужина женщины стали собирать кости и видят одной лопатки недостает. Не сказав братьям ни слова, они взяли кусок дерева, сделали из него другую лопатку, кости серны и с ними деревянную лопатку вложили в шкуру ее и крикнули: «Серна! вернись в лес!». Серна ожила и, выскочив из пещеры, скрылась в лесу.

После того женщины-колдуньи вызвали своих гостей на площадку перед пещерой и принялись при луне плясать и так плясали, что братья дрожали, как в лихорадке: страшно было им смотреть, как одноглазые кружились с поднятыми вверх руками и с закинутыми на спину грудями, хохотали и хлопали. Наплясались колдуньи и тут же упали и заснули, братья же спать не могли и просидели без сна вплоть до утра.

Утром они поблагодарили страшных женщин за ночлег и отправились опять на охоту. Когда они уже выходили из лесу, выскакивает на них вдруг серна. Средний брат прицелился из своего ружья, раздалось — тау! и серна упала, убитая наповал. Теперь братья уже не мешкали: подняв свою добычу, они отправились с ней домой, а пришедши, приказали женам готовить ее на ужин. Между тем в ауле узнали о прибытии охотников и начали собираться в их дом — осведомиться, как шла охота и обо всем другом. Один по одному сошлись родственники и все хорошие знакомые братьев и, по обычаю, стали с ними ужинать. Ужинают, вдруг один из гостей вытаскивает из мяса серны деревянную лопатку и показывает ее собравшимся. Тут только братья догадались, какая серна попалась им сегодня под выстрел, и рассказали об этом своим гостям; потом они показали им ту лопатку серны, которая была спрятана одним из них накануне вечером, за ужином у проклятых колдуний. Гости поняли, у кого в гостях были их хозяева, и радостно поздравили их с благополучным возвращением домой.

Ешап [1]

Трое детей однажды отправились в лес за ягодами, заблудились и вышли на какую-то поляну, посреди которой стояла землянка. Не успели бедные дети и оглянуться, как из землянки выскочила ешап и потащила их к себе. Сварила она им хинкалы и стала их угощать, но дети со страху ничего не могли съесть. «Чем же вас мать кормит?» — спрашивает ешап. Умные дети отвечали: «Она нас поит водой, вскипяченной в сите». Стала ешап наливать воду в сито, долго мучилась, а дети тем временем убежали. Воротилась она в землянку, хвать: а детей нет, и погналась за ними. Поймала их и положила спать со своими дочерьми, а сама стала точить в соседней комнате свои железные зубы. Ровно в полночь она подошла к спящим, но, по ошибке, зарезала своих дочерей и пошла их варить. Пока она варила, дети убежали уже совсем.

[Зять и теща]

Один зять поехал к своей теще. Он лежал в постели, но не спал и следил за тещей, которая в это время чистила шерсть на чехре [гребень]. В башнях бывает дыра, «отверстие для ласточки». Вдруг в это отверстие кто-то закричал теще: «Выходи, мы уже готовы!» «У меня гость»,— ответила теща. «Что же такое, и у нас есть гости, но пир у нас назначен, и мы идем». Теща погасила огонь, сняла с гвоздя палку, достала какую-то краску из рога и помазала ею палку. Палка превратилась в лошадь; теща села на нее и поехала. Зять удивился происходившему и не мог разобраться, во сне или на яву это было. Он стал смотреть по стенам, увидел другую палку на гвозде, снял ее и помазал краской. Вышла лошадь. Он сел на нее и поскакал за тещей. Доехав до места пиршества, он остановился поблизости, чтобы слышать разговоры. «Давайте кидать жребий,— говорили собравшиеся,— кому выпадет жребий, тот должен убить человека». Кинули жребий, и он выпал на тещу. «Ну, теперь выпал твой жребий; ты должна убить человека»,— объявили ей все. «Но мне некого убивать. Впрочем, у меня гостит зять. Я пошлю его за дровами в лес, он разрубит себе топором ногу; когда выйдет кровь, я оближу первую кровинку, и он от этого умрет»,— сказала теща. Услышав это, зять поскакал обратно. Лошадь его сама превратилась в палку, а он по-прежнему лег в постель. Вскоре приехала домой и теща. Утром зять говорит: «Теперь я пойду домой». Теща отвечала: «Я сижу без огня, ты бы привез мне дрова». «Мне некогда, надо домой ехать»,— отказывался он, но в конце концов уступил просьбам тещи и поехал за дровами, надеясь, что будет осторожен. Однако во время работы он позабыл об опасности и нечаянно разрубил себе ногу. Тотчас же прилетела муха [1] и села на рану. Он поймал муху, положил ее в кисет,

спрятал в карман, запряг арбу и поехал домой. Теща лежала в постели и охала. «А,— подумал он,— должно быть, это она. Придавлю-ка кисет». Сдавив кисет, он увидел, что с тещей обморок; он немного разжал руку — и теща снова пришла в себя. «Ну, значит это правда»,— подумал он. Он послал за своей женой и рассказал ей о случившемся. Жена взяла у него кисет, вышла из башни и растоптала ногами муху. Вернувшись в башню, она нашла мать мертвой. Мать похоронили, а муж поправился и остался жив.

СКАЗАНИЯ ОБ ОДНОГЛАЗЫХ ВЕЛИКАНАХ

Зарваш[1], или Семиголовый минотавр

Жил-был когда-то в одной пещере зарваш. И было у него огромное стадо быков и баранов. За этим стадом смотрел вместо пастуха белый козел. Как-то раз попал в эту пещеру человек. Зарваш поручил ему варить обед, а сам завалился спать. Варит тот, варит и слышит: где-то мяукает кошка. Стал он ее искать, нашел, а та и говорит ему: «Слушай, человек, проснется зарваш и убьет тебя, но я тебя спасу». «Как же ты можешь спасти меня?» — спрашивает человек. «А вот как,— отвечает та,— нагрей-ка шампур и выколи сонному зарвашу его единственный глаз. Когда он проснется, то будет предлагать тебе кольцо, но ты его не бери. Иначе от кольца образуются цепи, и тогда ты уже не уйдешь». Человек так и сделал. Проснулся от боли зарваш, заревел и стал искать виновника своих несчастий, но не нашел. «Послушай,— крикнул он ему,— я прощаю тебя. Так как все равно я скоро умру, то возьми от меня на память мое кольцо». Но человек не согласился на это. Стало уже рассветать. Зарваш и спрашивает своего козла: «Ну что, рассвело или нет?» «Да,— отвечает тот,— пора уже выводить стадо на пастбище». А кошка и шепчет человеку: «Убей скорее козла и нарядись в его шкуру». Тот так и сделал и стал у дверей, которые завалил зарваш большим камнем. Стал тот выпускать по одному свое стадо и первым выпустил козла. Человек, таким образом, вышел и отправился восвояси.

Путешествие[1] нарта[2]

Однажды один из нартов поселился в богатом ауле[3]. Был он человеком необыкновенной силы, ходил на охоту и убивал столько зверей, что мог прокормить всю деревню; но была у него и беда дома — жена-красавица. Польстился на нее аульный князь, да и красавица его полюбила. И говорит ей

князь: «Что тебе за охота жить с нартовским отродьем?» — «А разве возможно убить такого силача?» — отвечала жена. «А какова его сила?» — спрашивает князь.— «Да он сразу же разрубает трех оленей и вырывает с корнем чинары, а иногда я обвожу его железной цепью, и он сразу цепь разрывает!» Тогда князь дал жене нарта стальную цепь и просил ею связать врага, как бы в шутку. Однако могучий нарт разорвал и стальную цепь. Тогда коварный князь дал своей любовнице шелковый канат, которым она и связала своего мужа. Рванулся нарт, но только на себе одежду разрезал; рванулся еще раз, но канат лишь впился в его тело. Стал он молить жену развязать его, но та не развязала, а лишь стала смеяться. Понял нарт, что его обманули, а баба позвала князя. Стащили они горемыку под кровать, сам же князь стал наверху баловаться. Набаловавшись вволю, любовники уснули. Спят они, но не спит обманутый нарт, да плачет его маленький сынок. «Сынишка,— говорит бедняга,— вон там лежит моя шашка, принеси-ка ее мне!» Мальчик притащил шашку и по просьбе нарта сунул ее ему в рот. Разрубил нарт канат, затем зарезал свою жену и князя, вышел в другую комнату, где спало 63 княжьих узденя, и тех перерезал, головы их положил у ног зарезанного князя, вышел сам с сыном и отправился путешествовать. Долго он шел и пришел, наконец, к большому озеру. А сынишка проголодался и стал горько плакать. Развел нарт костер, посадил около него сына погреться, а сам стал ходить кругом, нет ли какой-либо дичи. И вот бежит олень с золотыми рогами. Выстрелил нарт в оленя, убил его, распорол ему живот и, вынув внутренности, стал их жарить на огне. Вдруг олень ожил [4], встряхнулся и побежал. «Что за диво?» — вскричал тогда удивленный нарт. А олень и говорит ему человеческим голосом: «Да это разве диво? Ступай-ка к нарту Али, он тебе расскажет еще более удивительное!» Нашего нарта разобрало любопытство, и он отправился разыскивать рассказчика. Долго он шел и добрался, наконец, до того места, где жил нарт Али. Наш нарт рассказал ему все, что с ним случилось, и, в свою очередь, просил того рассказать свои приключения. Вот что рассказал нарт-эрхустоец Али.

Нас было восемь братьев [5]. Странствовали мы все по белу свету. И забрели однажды в жилище одноглазого великана. До вечера мы с ним разговаривали, а когда настал вечер, великан спросил нас: кто же теперь приготовит ужин? Мы не решились, а великан зарезал семь лошадей, сложил их в громадный котел, сварил, дал нам по косточке, сам съел все: и мясо, и кости, и суп; растянулся и захрапел. Всю ночь мы дрожали от страха. Когда настало утро, то великан таким же образом схватил семерых моих братьев, сварил их в котле и съел. Остался лишь я один, а он пошел пасти. Насилу я вырвался и убежал.

Тогда нарт поручил Али воспитание своего сына до пятна-

дцатилетнего возраста, а сам отправился разыскивать великана. Долго он шел и вот видит: покатая гора, а под ней лежит огромный великан с одним глазом на лбу и играет себе на дудочке, около него целое стадо баранов. «Здорово! — крикнул ему нарт.— Дай мне у тебя переночевать, я страшно устал с дороги». «Ладно,— отвечает ему великан,— да только тебя не пустят мои собаки. Возьми вот мою папаху [6] и покажи им!» Нарт взял папаху. Вскоре он увидел землянку и около нее 63 огромных собаки. Хватил он их так, что не только всех собак убил, но и от папахи шерсточки не осталось, вошел внутрь и стал осматриваться. Видит он такой громадный котел, что его и семеро не поворотят, а хозяин пришел, налил туда воды и поднял его на одном ногте. Нарубил великан дров, зажег громадный костер, зарезал 63 овцы, съел все сам, ничего не оставив гостю, и заснул. Когда он захрапел, один из козлов и говорит нарту: «В полночь тебя хозяин убьет, но ты подвяжи себя под меня, и так он тебя не найдет!» Нарт так и сделал. Ровно в полночь проснулся великан, наточил топор и стал искать нарта, но не нашел. Разозлился одноглазый, но не подал и вида. Утром по-прежнему он развел огонь, сварил 63 овцы, но не заснул и бросился на нарта. Нарт оказался сильнее, повалил великана и сел на него. Тот стал просить пощады. Нарт сказал ему: «Если хочешь, чтобы я тебя не убил, то оживи семерых братьев Али, которых ты съел!» — «Кости их вон там в углу [7], — отвечал великан,— в семи корзинах; там лежит и черный оселок [8]. Сложи их как следует, и погладь оселком; тогда они оживут!» Узнав все, что ему нужно, нарт убил великана, оживил по указанному им способу семерых братьев Али, и они все восьмеро отправились со стадом домой. А между тем Али долго ждал возвращения нарта и, подумав, что он убит, сам поехал разузнать, что с ним случилось; сына же приятеля оставил дома. Долго он ехал и вот видит около аула два кургана; около кургана пасутся телята, а какой-то сумасшедший пастух все бегает между ними и то у одного поплачет, то у другого засмеется [9]. Али подъехал к нему и спрашивает его с удивлением: «Что это ты делаешь?» «А вот,— отвечает пастух,— я плачу над одним курганом потому, что мне жаль нартова сына, который живет у Али, между тем как его отца считают убитым, и смеюсь над другим потому, что меня хорошенько угостят, так как этот нарт едет сюда с большой добычей и семью братьями Али [10]». Последний, однако, ему не поверил и боялся ехать дальше, но вскоре показался и сам нарт с барантой и его братьями. Али подарил нарту тысячу рублей за спасение братьев. Стали они вместе пировать и плясать. После пира нарт хотел отправиться восвояси, но Али его не пустил, выдал за него свою сестру, жившую в другом ауле, и зажили они вместе счастливо.

Тимар с обгоревшим боком [1]

Жил в одном ауле старый охотник. Однажды, взяв с собой дочь, так как дома не с кем было ее оставить, он пошел на охоту. Охотясь до вечера, они много ходили, очень устали и остановились отдохнуть. Вдруг неизвестно откуда, из-за деревьев выскочил дикий олень. Отец убил его выстрелом из ружья и принялся свежевать. А дочь еще сказала отцу:

— Отец, скорее освежуй оленя, проголодалась я очень.

Не окончив еще своей работы, отец вырезал печень, легкое и сердце и принялся их жарить для своей проголодавшейся дочери. Пока охотник был занят у огня, олень ожил и, вскочив на ноги, убежал в лес.

Удивленный отец сказал дочери:

— Что за чудеса! Такого я не видел за всю свою долгую жизнь.

Тогда дочь ответила отцу:

— Это нисколько не удивительно. А вот удивительно то, что рассказывают о Тимаре с обгоревшим боком.

— Я не вернусь домой, пока не узнаю, как это случилось,— сказал старый охотник и вместе с дочерью отправился в путь. Странствуя, они прибыли в тот аул, в котором жил Тимар с обгоревшим боком. Придя туда, старый охотник стал расспрашивать, где живет Тимар с обгоревшим боком. Жители аула поведали старому охотнику, что Тимар с обгоревшим боком не терпит любопытных и отрубает саблей голову тому, кто расспрашивает о его жизни. Тимар всегда насаживал отрубленные головы на колья изгороди, стоящей вокруг дома. Зная, что Тимар с обгоревшим боком так поступает с любопытными, старый охотник все же пошел к нему. Он встал у изгороди и крикнул:

— Э-э, Тимар с обгоревшим боком!

Тимар с обгоревшим боком выскочил с обнаженной саблей.

— Не торопись,— сказал старый охотник.— Я не со злом пришел к тебе, я пришел узнать, почему у тебя обгорел бок.

— Тогда заходи,— сказал Тимар с обгоревшим боком и провел к себе старого охотника.

Когда они вошли, Тимар с обгоревшим боком начал рассказывать:

— Вместе со своими шестью братьями некогда отправился я на охоту. Шли мы, шли, и когда голод и жажда измучили нас, мы все семеро наткнулись на нарт-эрстхойца, который пас овец на равнине.

Один из нас сказал нарту:

— Ты дал бы нам жилище и пищу.

— Идите во-он в тот дом, а я попасу овец и приду,— сказал нарт-эрстхоец.

Когда мы уже направились к его дому, он снял свою папаху и бросил ее нам вслед.

— Дойдя до дома, разгоните этой шапкой собак,— сказал он.

А бросил он шапку, чтобы узнать, насколько мы сильны. Мы подошли взять шапку, но не смогли даже и с места ее сдвинуть. Когда мы подошли к жилищу нарт-эрстхойца, то увидели, что оно сделано в скале и в нем не видно было света, такое оно было темное. Когда пришел с поля сам нарт-эрстхоец, мы сидели у входа в его жилище, потому что не смогли сдвинуть с места камень, закрывающий вход.

Нарт-эрстхоец убрал камень, и мы вошли. Тогда нарт-эрстхоец спросил:

— Зарезать вам барана?

Мы семеро ответили:

— Не надо.

Он зарезал барана, съел его, а нам бросил кости, потом, хватая нас по одному, насадил на шампур и положил его над пламенем, чтобы подпалить нас.

Съев моих шестерых братьев, он лег спать, меня же оставил в живых, так как я только с боку подгорел. Проснувшись назавтра, он положил меня под башлык, накинутый на папаху, задумав съесть меня, когда проголодается. Но, когда стало жарко, нар-эрстхоец снял башлык, я же, прячась от него, побежал домой. С тех пор жители моего аула называют меня Тимар с обгоревшим боком. Когда он закончил свой рассказ, старый охотник сказал: «Теперь я не успокоюсь до тех пор, пока не найду этого нарт-эрстхойца. Я прошу тебя, покупай моей дочери одно платье в год, чтобы она не осталась голой».

Тимар обещал. Тогда, оставив свою дочь у Тимара, отправился старый охотник в дорогу.

Странствуя, встретил он нарт-эрстхойца, который пас овец.

Старый охотник спросил его:

— Гостя принимаешь? Я умираю от голода и жажды.

Нарт-эрстхоец ответил:

— Там мой дом, иди туда, я вечером приду.

Когда старый охотник отошел немного, нарт-эрстхоец крикнул ему вслед:

— На, возьми эту папаху, если собаки будут лаять, ты отпугнешь их ею,— он бросил старому охотнику папаху.

— Я не нуждаюсь в твоей вшивой папахе. На, принесешь ее сам в свое вшивое гнездо,— сказал старый охотник.

Подойдя к жилищу нарт-эрстхойца, старый охотник, топнув ногами, разогнал всех собак, поднял прикрывающий вход камень и бросил его вслед собакам. Потом он вошел в землянку и спокойно расположился на лежанке нарт-эрстхойца. Придя вечером домой, нарт-эрстхоец спросил у старого охотника:

— Барана будешь резать ты или я?

— Себе-то я зарежу сам, а ты режь себе,— ответил гость.

Когда они сели, съев по одному барану, нарт-эрстхоец не выдержал того, что у старого охотника оказалось больше силы, чем у него, и вцепился в старого охотника.

Старый охотник раскачал его и со всей силой ударил о землю, сказал ему, приставив к его горлу саблю:

— Где мои шесть братьев? Если ты не расскажешь о них, я отрублю твою голову!

— Я оживлю твоих шестерых братьев, только не руби мою голову,— взмолился нарт-эрстхоец.— В соседней комнате лежат кости твоих шестерых братьев, рядом с ними — черный оселок. Проведи этим оселком по костям — и твои шестеро братьев живыми предстанут перед тобой.

Ударом сабли старый охотник снял голову нарту.

Старый охотник, как ему было сказано нарт-эрстхойцем, провел оселком по костям, оживил шестерых братьев и вернулся с ними.

Это были шестеро братьев Тимара с обгоревшим боком. В награду за свою свободу братья отдали за охотника свою сестру.

Однажды вечером девушка сказала старому охотнику, что в ее груди есть болезнь. Охотник попросил рассказать о ее болезни.

Девушка рассказала все как было:

— Печень, легкое и сердце, которые вы изъяли из убитого тогда оленя, были взяты из моей груди, поэтому она и болит. С тех пор мои раны так и не излечились полностью и изредка болят.

Оказывается, старый охотник тогда не оленя подстрелил, а эту девушку, которая, превратившись в оленя, искала лекарство для оживления своих шестерых братьев, убитых нарт-эрстхойцем.

ВАМПАЛЫ-ВЕЛИКАНЫ

[Соска Солса и тазовая кость]

Давным-давно жил человек Солса. Люди жили тогда под землей в больших подвалах, выложенных камнем; эти подвалы в некоторых местах сохранились до сих пор. Солса был весьма умный и честный человек; он родился не от обыкновенной женщины, а прямо произошел от бога. Однажды Солса проезжал по подземелью и ему встретилась на дороге тазовая кость человеческая, такая большая, что Солса на коне проехал сквозь нее. Потом Солса опечалился, что нарушил спокойствие мертвого человека. Солса стал просить бога, чтобы он воскресил этого человека в таком виде, каким он был прежде, и ударил кость плетью. В то же время из кости сделался человек, та-

кой большой, как гора, но он был слеп и не мог видеть солнца. Солса просил об этом бога, чтобы большой человек не сделал ему вреда. Большой человек громко спросил: «Кто оживил меня?» — «Я, Соска Солса!» [Соска прибавлено для обозначения имени отца.] — «Отчего же ты не дал мне зрение?» — спросил большой человек. Соска Солса отвечал: «Если бы у тебя было зрение, ты бы съел весь свет».— «Что это за свет? — говорит большой человек.— Здесь прежде был один лес!» — «Нельзя тебе рассказать,— отвечал Соска Солса.— Скажи мне, что ты прежде ел?» Вместо ответа большой человек пошарил кругом и, взяв большой камень, растер его руками и начал есть. «Мы ели это,— сказал большой человек,— и все, что нам попадалось».— «Как же вы восвали друг с другом?» — снова спросил Соска Солса. Тогда большой человек вырвал чинару, поспешно очистил и бросил ею в Соска Солсу. Но последний, увидев приготовление большого человека, заранее отскочил в сторону.

Большой человек, бросив дерево, сказал про себя: «Я убил этого муравья за то, что он разбудил меня без зрения». «Как же ты убил меня, когда я жив?» — возразил Соска Солса. Большой человек в ответ ему сказал: «Кто родится после нас, те будут умнее нас, мы стыдились спасать себя от смерти и убивали друг друга чинарами». «Как же вы могли храбро воевать между собой, когда у вас была такая плохая пища, как ты показал мне,— песок, камень»,— говорит Соска Солса. Большой человек сказал ему: «Поезжай по этому своду до конца, там стоит береза, под ней лежат два хлеба, возьми и принеси сюда». Соска Солса поехал, как сказал большой человек, нашел хлебы и привез их. Тогда большой человек спросил: «Как тебе кажется, хороши эти хлебы?» «Мне кажутся они очень хорошими,— отвечает Соска Солса.— Я был сильно голоден, откусил один только кусок и теперь сыт». «С этими двумя хлебами,— сказал большой человек,— мы могли путешествовать четыре месяца, а вы чем питаетесь?» «Мы маленькие,— говорит Соска Солса,— а все-таки мне кажется, что этих хлебов мало и на один раз». «Должно быть, плохо на свете,— сказал большой человек,— если вам на один раз идет столько хлеба, сколько нам шло на четыре месяца. Ты меня разбудил, дай же мне и зрение, а если не дашь, то сделай меня опять костью». Соска Солса махнул плетью — и большой человек стал опять тазовой костью.

Гарбаши (великаны-чудовища)

Гарбаши были до того огромны, что громадный нарт Соска Солса верхом на коне проехал через отверстие тазовой кости одного из них. Соска Солса удивился и стал просить бога, чтобы он воскресил великана, но без глаз. По просьбе Соска Солсы бог воскресил великана; великан стал молить бога, чтобы

он дал ему глаза. Тогда Соска Солса испугался, как бы бог не исполнил просьбу великана и стал молить, чтобы тот опять умер. Гарбаш умер. Эти великаны жили на земле раньше нартов.

[О вамполож [1]]

В одно время с Соска Солсой жили в горах джелты [греки] [2]. Они были народ трудолюбивый и образованный, хоть не так, как теперь. Они были хорошие строители и построили много башен и замков. Кроме того, они оставили в разных местах большие клады. Они уехали от нас в какую-то другую сторону. После джелтов жили вамполож. Между ними были двуротые. Одна женщина родила двух мальчиков: одноротого и двуротого. Однажды братья вышли на охоту; леса тогда не было, а рос небольшой кустарник. В это время в Терской долине жили кабардинцы. Один кабардинец ходил в кустах. Братья напали на него и захватили в плен. В скором времени на вамполож рассердился бог, и они начали умирать. Кабардинец, бывший в плену у вамполож, воротился в Терскую долину, взял с собой кабардинку и, привезя ее в горы, женился на ней. От этого брака произошли горные ингуши.

В то время умер один кабардинский князь, живший в Терской долине. Жена его никому не сказала о смерти мужа; днем она прятала труп в уединенном месте, ночью приносила в саклю и оплакивала его. Кабардинцы узнали о смерти своего князя и похоронили его, а потом собрали имущество и выселились дальше на плоскость, недалеко от Тулитова аула. Отсюда кабардинцы часто нападали на вамполож, грабили их жилища и убивали их самих или уводили в плен. Вамполож рассердились на кабардинцев и в свою очередь напали на них, последние испугались и выселились еще дальше на равнину. Вамполож разрушили их жилища и забросали их камнями, эти камни и до сих пор лежат на том месте.

В то время самым употребительным оружием были луки, а у некоторых ружья [3], но не такие, как теперь, а с фитилями.

После того как вамполож прогнали кабардинцев, последние так и остались на своем месте.

Гарбаш (великан-чудовище)

Наши отцы говорили, что одна гарбаш имела девять тысяч голов. Были между гарбашами мужчины и женщины; они жили совершенно отдельно от обыкновенных людей и вели особый образ жизни.

Орштхоец Чопа Борган видел, как гарбаши дрались. Вот что рассказывает нам предание стариков.

Однажды Чопа Борган поехал верхом на лошади. Проехав

степи, он попал в лес. В лесу он увидел кровавую реку. Чопа удивился и дал себе слово не уезжать, пока не узнает, откуда эта кровь, и поехал вверх по течению реки. Когда Чопа доехал до опушки леса, он увидел лежащего на боку человека, величиной со скалу. Оказалось, что этот человек порезал себе мизинец и кровавая река образовалась из его крови. Когда Чопа подъехал к нему, то Гарбаш спросил его: «Что ты за человек и зачем пришел сюда?» Тот отвечал: «Я Чопа Борган. Проезжая по лесу, я увидел кровь, и мне захотелось узнать, откуда кровь вытекает». «Я слышал много о тебе,— сказал Гарбаш.— Я думал, что ты витязь, а оказывается, ты не что иное, как муха».— «Ну что ж, муха не муха, а тот самый Чопа я и есть. А ты зачем порезал свой мизинец и валяешься здесь?» «Да, вот,— отвечает Гарбаш,— другой Гарбаш поехал за посватанной за меня девушкой. Я же хочу отбить ее и отомстить ему за это. Вот я и караулю его здесь, но, боясь заснуть, взял и порезал себе мизинец» «А, может быть, я тебе в чем-нибудь помогу?» — спросил Чопа.— «В чем же ты можешь помочь мне?» — «Да хоть разбужу тебя, если ты заснешь». «Как и чем ты меня разбудишь?» — «Я выстрелю из ружья».— «Нет, ты меня этим не разбудишь, а вот я прилягу головой к чинаре, и когда вдали покажется туман, то ты подруби чинару; дерево упадет на мою голову — и я проснусь». Сказав это, он прилег головой к чинаре. Чопа сидел, сидел и увидел, что между двумя хребтами в долине показался туман. Он мигом схватил топор, подрубил чинару и свалил ее; чинара упала Гарбашу на голову — и он проснулся: «Что такое? зачем ты разбудил меня?» — «А вон туман».— «Это не туман, а пар от быков, на которых он везет мою невесту. Надо приготовиться». «А может быть, я и в драке помогу тебе?» — спросил Чопа.— «Нет, ты мне не поможешь. Ты лучше спрячься. Когда мы закричим, ты подойди к нам. Мы умрем оба. Тебе останется девушка, при ней будут деньги: как угодно, так ими распоряжайся».

Гарбаш схватил чинару, вырвал ее с корнями, обчистил, как траву, и приготовился в ожидании врага. Когда противник приблизился, он кинулся на него. Тот тоже схватил чинару, и они начали бить друг друга; чинары поломались. Тогда Гарбаши схватили топоры и стали наносить ими друг другу удары, но у обоих противников были волшебные оселки, и потерши ими свои раны, они заживляли их. В конце концов они оба заревели и упали мертвыми. Тогда Чопа подошел к девушке и сказал: «Да, это не худо. Гарбаши убили друг друга, а мне остались девушка и деньги». «А что ты хочешь со мной сделать?» — спросила девушка.— Конечно возьму тебя для себя».— «Хорошо, иди сюда, я расставлю ноги, и если ты, вытянувшись во весь рост и протянув рукой плеть, достанешь до моих шальвар [1], то ты для меня годишься, а если не достанешь, то я и ты не годимся друг для друга». Чопа сделал так и не до-

стал. «Ну хорошо, быть по твоему. Ты пойдешь домой, будь счастлива! Тем не менее я должен взять себе арбу, быков, деньги и все, что находится в арбе»,— сказал он. Гарбаш пошла домой, а Чопа взял все и тоже отправился домой.

Сеска Солса и вампал

Однажды вверх по ущелью Ассы ехал Сеска Солса. Вдруг он увидел ручей крови, текущий стремительно, как вода из родника. «Ой, что это значит?» — удивился Солса.

За Эршем[1], поднявшись по течению крови, он увидел огромного, словно гора, вампала. Мучимый сном, держа наголо меч перед собой, вампал, как только его клонило ко сну, ударялся головой об его острие. От этого и текла кровь. Солса, подскакав к вампалу, спросил:

— Что ты делаешь? Зачем бьешься головой об острие меча?

— Вверх по этой дороге должен проехать один вампал, он увел от меня жену и везет ее с собой. Если я усну, то он проедет незамеченным. Поэтому я бодрствую. Как только меня начинает клонить ко сну, я просыпаюсь, ударившись головой об острие сабли,— ответил вампал.

— Можешь спокойно уснуть. Как только покажется твой враг, я разбужу тебя,— сказал Сеска Солса.

— Ты меня не добудишься, если даже будешь бить мечом. Правда я мог бы улечься под этой чинарой, если ты при появлении вампала, подрубив чинару, свалишь ее на меня,— сказал вампал.

— Я сделаю все, как ты сказал,— ответил Сеска Солса.

Улегшись, вампал мгновенно уснул. Солса стал на страже. Через некоторое время показался вампал, большой, как гора. Позади вампала [на крупе коня] сидела такая же огромная женщина. Солса быстро подрубил чинару и разбудил вампала. Проснувшись, вампал увидел своего врага и сказал:

— Теперь мы начнем драться. Если я его осилю, на моей спине между лопатками появятся изображения солнца и месяца. Только не спрашивай меня, что это такое. Если ты спросишь, я тут же умру.

— Не буду спрашивать,— обещал Солса.

Тогда стали вампалы биться. Вырывая с корнями столетние чинары, они, зажав их, будто прут, между пальцами, очищали от листвы и ударяли друг друга. Во время драки женщина-вампал сидела в стороне и спокойно пряла шерсть. «Из них для меня кто-нибудь да останется в живых»,— думала она. Наконец, вампал, знакомый Солсе, победил, а другой пал замертво. Как только он испустил дух, у оставшегося в живых вампала между лопаток показались изображения солнца и месяца. Увидев это чудо, Солса застыл от удивления. Придя в себя, он подумал:

«Если бы умер и этот вампал, женщина досталась бы мне». Сеска Солса спросил вампала:

— Что это за изображения появились на твоей спине?

— Почему ты совершил такую подлость? — воскликнул вампал и тут же умер [2].

Тогда стала причитать женщина-вампал:

— Как ты мог сделать это? Я осталась теперь жалкой сиротой! За кого я выйду замуж?

Солса, усевшись на коня и хлестнув его плеткой, сказал:

— Разве я не человек? Ты выйдешь за меня.

— Если бы ты ростом был хотя бы мне до пояса, я вышла бы за тебя,— ответила женщина.

Сеска Солса встал носками на луку седла и из всех сил протянул плетку кверху, но не дотянулся до ее пояса. Так он узнал, что женщина-вампал ему не пара. Солса остался на месте, а женщина, причитая о вдовьей доле, медленно направилась вверх по ущелью Ассы.

[Сказание о великане Говде]

Давно, очень давно, когда не было на свете не только нас, но и отцов и дедов наших, на одной горе жил человек по имени Говда. Сила у Говды была такая, что никто из соседей не смел не только обидеть его, но даже посмеяться над ним. Только зазнался он очень и стал хвастаться, что и на всем свете нет человека сильнее его. Раз сказал он это жене своей, другой раз сказал, а та не утерпи и скажи ему: «Напрасно, говорит, муж мой, ты хвалишься так своей силой: слыхала я, что на свете есть богатыри, куда сильнее тебя!» Рассердился Говда на жену за такое слово и крикнул ей: «Женщина! собери мужа в дорогу, вот я изъезжу весь свет и посмотрю, кто поспорит со мной силой!» Жена собрала мужа в дорогу, оседлала ему коня, подала оружие, плеть. Говда сел на коня и поехал. Ехал он, ехал, сколько времени, того и сам сказать не мог, и доехал до одного большого города. На краю города видит двор, а во дворе у столба с кольцами стоят семь оседланных лошадей. Говда поставил около этих лошадей и свою лошадь, а потом направился в кунацкую. Но не сделал он и десятка шагов, как дверь кунацкой отворилась и из нее вышло семь страшных великанов. Один из них подошел к Говде, поднял его на руки и, как щепку, перебросил к другому богатырю, этот перебросил его к третьему, третий к четвертому, и так они его перебрасывали, пока он не попал в руки последнего богатыря, младшего из всех семи братьев. Младший великан осмотрел его и потом крикнул остальным: «Теперь нам нечего хлопотать о закуске: вот она сама явилась к нам! Раскладывайте поскорее огонь и приготовим себе завтрак!» Надо вам сказать, что великаны были язычники и людоеды.

На счастье Говды, когда братья переговаривались между собой, его увидела мать их и сжалилась над ним. Она выбежала из сакли, вырвала его из рук сыновей и отпустила со словами: «Скачи отсюда что есть духу!» Говда вскочил на своего коня и полетел, как ветер. Летел он так — и заслышал позади себя конский топот; оглянулся — а это великаны скачут за ним в погоню: должно быть, не захотелось им оставаться без закуски. Богатырь наш страшно испугался и стал сильно погонять своего коня, но великаны ехали шибче его, и они, наверное, нагнали бы молодца, если бы он не наехал вдруг в лесу на одного слепого великана, который вырывал из земли огромные чинары и строил себе из них шалаш. Говда подскакал к великану и стал просить его: «О могучий богатырь! Защити меня от злых людоедов, которые скачут за мной в погоню!» Слепой богатырь сжалился над нашим молодцем, взял да и сунул себе его за пазуху, да не одного, а с конем и оружием. Тем временем к слепому великану подскакали людоеды и спрашивают его: «Не проехал ли тут всадник?» «Кажется, проехал»,— сказал слепец и указал людоедам в одну сторону. Великаны-людоеды бросились по указанию слепого и вскоре скрылись из виду.

После того слепец вынул нашего богатыря из-за пазухи, поставил его себе на ладонь и спрашивает: «Кто ты и откуда?» Говда рассказал все: из какого он аула, и как и почему попал он в эту сторону. Великан дослушал его до конца, рассмеялся, а потом говорит: «Нас было семь братьев, и мы тоже думали, что таких силачей, как мы, нет во всем свете. Вот и пустились мы, как и ты, путешествовать, искать, кто бы мог осилить нас. Приехали мы в один город и встретили там таких великанов, против которых мы сами казались мальчиками. Великаны передавали нас и хотели убить, но пока они решали это дело, мы вскочили на своих коней и ускакали. Великаны поскакали за нами в погоню и, наверное, изловили бы нас, если бы мы, к счастье нашему, не заметили впереди себя огромный человеческий череп. В этом черепе мы и спрятались с нашими конями и оружием. Доскакали до черепа великаны и начали разыскивать нас; искали, искали и не нашли, так мы хорошо спрятались. Великаны махнули рукой и уехали, а мы все еще боялись выглянуть на свет божий и просидели в черепе до полудня. В полдень к месту, где лежал череп, какой-то пастух пригнал стадо. Посидел он около черепа, прикрываясь им от солнца, а когда жара спала, он встал, осмотрел череп со всех сторон и со словами: «Какая хорошая кость, возьму-ка ее и повешу перед своим шалашом»,— поднял его и понес одной рукой, как небольшой камушек. До самого вечера пастух таскал череп, а потом — надоел он ему, что ли! — только он взял да и швырнул его от себя. Череп попал на камень и разбился на мелкие осколки, при этом шестерых моих братьев убило, а я хотя и жив остался, но зато не знаю с тех пор, когда день, когда ночь».

После этих слов слепой богатырь спустил нашего богатыря с ладони и отпустил его домой. Говда, поблагодарив слепого великана, поскакал домой шибче, чем олень бежит от волков, и рад был, что жив остался, а силой своей уже больше не хвастался.

Сказания о великанах (вамполож)[1]

Было это давно, но старики передают так. Был в одном селении человек, который в присутствии своей жены поднимал корову за хвост, переносил через забор, опускал на землю, опять поднимал и переносил назад. После этого он всегда бил жену и спрашивал: «Скажи, кто сильнее меня на свете?» Жена не могла указать никого. Об этом узнала жена Пез-Амиева. Она пришла к жене силача и сказала ей: «Что же ты не знаешь, когда я, последняя женщина в селении, и то знаю это? Пусть он переправится через гору. На той стороне горы люди удят рыбу, пусть он с ними померится силой — они сильнее его».

Вечером силач приходит домой и, подняв корову за хвост, опять спрашивает жену: «Скажи, кто сильнее меня на свете?» Жена ответила: «Переправься через гору, там ты найдешь людей, удящих рыбу, те сильнее тебя». Силач перешел через гору и увидел трех человек, удивших рыбу. Он сказал им: «Давайте силу пробовать!» — «Зачем нам силу пробовать? Мы не знаем, зачем ты пришел, иди лучше сюда, а там мы и силу попробуем». Он подошел к ним. Тогда один из братьев сказал: «На, держи удочку, пока я схожу на двор». Тот взял удочку, тотчас же зацепилась за нее рыба и стала его тянуть в воду. Тогда тот, который сидел поблизости от него, сидя, схватил силача одной рукой и привлек его к себе с рыбой.— «А, ты пришел этакую силу пробовать с нами?» Сказав это, он подул на него и отбросил его к среднему брату, тот дунул и отбросил его к третьему брату, и так он стал летать от одного брата к другому. «Вот бог послал нам забаву, есть чем позабавиться»,— говорили они. Возвращаясь домой, они также подували на него, и он летел впереди их по дороге. Остановившись отдыхать, они пообедали и легли спать, намереваясь опять поиграть с ним, когда проснутся. Он, однако, убежал, когда они заснули.

На дороге он встретил одного человека-вампала [великана] огромного роста, без одной руки и без одного глаза[2]; одной рукой он вез тринадцать арб сена. Он обратился к вампалу со словами «Ни дела hашус»[3] — «Я твой и божий гость». После этих слов вампал не мог его не принять, и он предложил ему влезть на арбу и укрыться рогожкой[4]. «Нет, ты мне дай более безопасное место».— «Куда же поместить тебя? Ну, полезай в штаны». И силач весь скрылся в его штанах. Вампал пошел себе дальше. Навстречу ему бегут три брата-рыбака.— «Не видал ли ты нашей игрушки?» — «Какой игрушки? Ничего я не видал».— «Нет, ты, должно быть, видел, лучше скажи».— «Уходите прочь

от меня, а то я побью вас».— «Нелегко нас побить и мало найдется таких»,— отвечали те. Тогда он размахнулся и ударил рукой одного из них по щеке, и все трое повалились от одного удара. Вампал обратился к своему гостю: «Вырви-ка один волос сзади у меня». Тот уперся обеими ногами [о зад] и, надрываясь, насилу вырвал один волос и передал вампалу. Он взял волос, перевязал всех троих братьев[5] и сказал: «Ну теперь расскажите, что такое у вас произошло?» Братья рассказали, как тот человек пришел помериться силой, когда они удили рыбу, как они возвращались домой и как он, когда они легли спать, убежал. Тогда одноглазый вампал говорит братьям-вампалам[6]:

«Вот послушайте меня. Нас было семеро братьев. Мы тоже вышли помериться силой, считая себя сильнее всех на свете. Идем мы и встречаем пастуха, огромного роста, одноглазого, погоняющего громадное стадо баранов. При одном виде его мы перепугались и запрятались в череп лошади, лежавший тут же недалеко [и лошади в те времена были большие]. Подбежала к нам огромная собака пастуха, потащила череп со всеми нами и положила у ног его. «Спасибо тебе, моя собака, за гостинец»,— сказал пастух, продел палку в дыру черепа и, положив ее на плечо, пошел себе дальше, как ни в чем не бывало.

Придя домой, он изжарил шестерых моих братьев на вертеле, съел их и лег спать, оставив меня на утро для закуски. Когда он заснул, я взял шампур, накалил его в камине и одним ударом пронзил ему глаз. «А! ты лишил меня глаза! Погоди же, все равно ты не уйдешь от меня»,— сказал пастух и утром стал выпускать баранту по одной штуке. Он водил рукой по спине каждого барана, ища меня. Видя неизбежность гибели, я зарезал козла и, надев на себя его шкуру, прошел мимо пастуха, обманув его таким образом. Выйдя из пещеры, я погнал стадо и, отойдя далеко, крикнул ему: «Ты съел моих шестерых братьев, но я спасся и лишил тебя глаза, отомстив тебе хоть сколько-нибудь, и теперь угоняю твое стадо». Как только я сказал это, пастух бросил огромную скалу в направлении, откуда слышался мой голос, и этой скалой оторвал у меня одну руку и лишил одного глаза. Так вот вам мой совет: не считайте себя сильнее всех на свете, а живите каждый для себя». Сказав это, он отпустил их, и все они разошлись восвояси.

Тинин Вюсу и Эржи Хожа[1]

Однажды отправились на охоту три брата: Тюмин Бетиг, Батин Ширдиг и Тинин Вюсу. Охотясь, они вдруг наткнулись на зайца, который выскочил из-под куста и побежал впереди них. Метнув в него дротики, они убили зайца; старшие два брата, поручив изжарить его Тинин Вюсу, легли спать под деревьями.

Тинин Вюсу изжарил зайца целиком, не вынимая из него требухи, и повесил его на куст, намереваясь разбудить братьев,

чтобы съесть его. Как только Тинин Вюсу отошел от куста, чтобы разбудить братьев, заяц ожил и пустился наутек. Тинин Вюсу разбудил братьев и сказал им:

— Я изжарил зайца и повесил его вон на тот куст, а он ожил и убежал.

Братья не поверили тому.

— Зайца съел ты,— сказали они и вновь улеглись спать.

Проснувшись, они увидели мертвого Тинин Вюсу. Он умер от разрыва сердца. Они вспомнили, что он говорил им о кусте, и положили его на этот куст. Оживший Тинин Вюсу, будто со сна, открыл глаза и встал, как ни в чем не бывало.

— Ой, этот куст ведь оживляет людей! Он достанется тому из нас, кто победит в состязании,— сказали братья.

— Скажи, на что ты способен,-- спросил старшего брата Батин Ширдиг.

— У меня особых способностей нет, но я бы так метнул дротик в кинжал, поставленный далеко в поле острием вверх, что он, ударившись об острие, распался бы на две части,— сказал Тюмин Бетиг.

— Тогда я на конце этого кинжала станцевал бы так, что на подошвах чувяк не оставил бы ни одной царапины,— сказал Батин Ширдиг.

Когда очередь дошла до Тинин Вюсу, старшие два брата спросили его:

— А чем можешь отличиться ты?

— Я бы спросил у Эржи Хожи, кто оторвал половину его носа,— сказал младший брат.

Тюмин Бетиг и Батин Ширдиг знали, что в мире нет человека, который посмел бы спросить у Эржи Хожи, кто оторвал половину его носа. «Если, спросив у Эржи Хожи, кто оторвал половину его носа, Тинин Вюсу вернется целым и невредимым, этот оживляющий куст мы оставим ему»,— решили братья. Старший брат, как и говорил, воткнул в конце поля кинжал и так метнул в него дротик, что тот распался на две части. Средний брат так станцевал на кончике кинжала, что не сделал ни одной царапины на подошвах чувяк. Самый же младший отправился в путь к Эржи Хоже.

Шел-шел Тинин Вюсу и увидел вдали Эржи Хожу, который, запрягши двух драконов в плуг, стегал их змеями вместо плетей и так вспахивал землю под кукурузу. Подойдя ближе, Тинин Вюсу спросил:

— Кто оторвал половину твоего носа?

Эржи Хожа схватил, поднял и так бросил Тинин Вюсу, что вогнал его в землю на пятнадцать аршин. Вылезши из земли, Тинин Вюсу вторично спросил у Эржи Хожи о том же.

Снова поднял Эржи Хожа Тинин Вюсу и вогнал на пятнадцать аршин в землю. Тинин Вюсу вновь вылез из земли и опять спросил у Эржи Хожи:

— Кто оторвал половину твоего носа?

— Этот смельчак и не думает униматься,— подумал Эржи Хожа и рассказал, как он лишился половины своего носа [2].

— Однажды ночью, поссорившись с женой, я замахнулся на нее кулаком, но, зацепив ногтем нос, оторвал его половину,— сказал Эржи Хожа.

Узнав, как была оторвана половина носа Эржи Хожи, Тинин Вюсу отправился домой, где находились его братья. По дороге поднялся ветер, и пошел сильный дождь. Вдруг увидел Тинин Вюсу около себя большого человека, который предложил ему:

— Иди сюда, путник, влезай ко мне в рот, в ту яму, из которой выпал у меня зуб.

Вюсу влез в это отверстие. Когда дождь и ветер прекратились, Тинин Вюсу вылез наружу и спросил у того человека: «Как ты своего зуба лишился?».

Великан рассказал ему следующее:

— Я и мои десять братьев [3] отправились на охоту, где мы наткнулись на одноглазого нарта. Он всех нас поднял и опустил в кисет с табаком. Придя домой, он вытащил моих десятерых братьев из кисета, повертел их над огнем и, будто орехи, бросая их в рот, съел по одному. Затем, пошарив в кисете, он достал меня, посмотрел и, решив, что я слишком худ, отбросил к дверям. После он растянулся на лежанке. Вокруг него все время вертелся козел. Нарт часто подзывал козла к себе, гладил его по спине и разговаривал с ним, называя его «Дадин козел» [4].

Когда нарт уснул, я убил Дадиного козла, тушу его бросил под кровать, а сам влез в его шкуру. Ударив большим камнем, я выбил нарту глаз и, притворившись его козлом, стал возле нарта. Нарт вскочил и дважды сказал: «Дадин козел, не выпускай его»,— и, гладя меня по спине своей большой рукой, отодвинул закрывавший вход камень настолько, что я смог выйти. Я выскочил, пробежал две-три горы и крикнул:

— Это я тот Дадин козел, что выбил твой глаз!

Нарт схватил камень, прикрывавший вход, и швырнул им в меня, но попал в край обрыва, что находился рядом. Из разлетевшихся каменных осколков один угодил в меня и выбил мой зуб.

Выслушав этот рассказ, Тинин Вюсу пришел к своим братьям. Они оставили ему тот куст за то, что он узнал про оторванный нос Эржи Хожи.

Сильный Солса

«Кто обладает большей силой, чем я?» — сказал Солса [1] и отправился странствовать. Чтобы испытать свою силу, он кинул быка от Аксая через море в страну гажарий [2].

Он шел, сомневаясь, что найдется такой же богатырь, как он сам. Долго странствуя, он дошел до трех братьев нарт-эрстхойцев, которые косили сено.

Три брата обладали большей силой, чем Соска Солса. Они направили Солсу к их матери. Мать, предупредив, что ее сыновья намерены причинить ему зло, тайно помогла Солсе убежать. Придя домой, сыновья спросили мать, где гость, которого они направили домой.

Мать ответила: «Не задерживаясь, он ушел от нас». Тогда три брата поскакали вслед за умчавшимся Солсой. Узнав, что три могучих брата следуют за ним, чтобы причинить зло, он скакал во всю мочь. Вскоре он увидел одноглазого нарт-эрстхойца, который пас овец. Солса стал просить его о помощи.

— Что ты натворил? — спросил Солсу одноглазый нарт.

— Чтобы испытать свою силу, я бросил через море быка. В это время меня заметили три брата — нарты и теперь преследуют, чтобы убить. Скрываясь от них, я и бегу,— сказал Солса.

— Глупый ты человек,— сказал нарт-пастух.— Я расскажу тебе, что случилось со мной, когда я сделал то, чего не следовало делать.

И нарт-пастух начал рассказывать:

— Нас было семеро братьев и отец. И, подобно тебе, мы не были уверены, что есть еще человек, имеющий бóльшую, чем мы, силу. Однажды мы пошли охотиться. Через некоторое время полил проливной дождь, мы дошли до гор и зашли в одну пещеру. В то время, когда мы скрывались в ней, козел, идущий впереди отары, рогами расшевелил скалу. Подошедший пастух прогнал козла и, воткнув ярлыгу в пещеру, отбросил скалу в сторону. Когда мы посмотрели, то оказалось, что пещера, в которой мы спрятались, была глазницей конского черепа, который и показался нам скалой.

Выброшенные вместе с черепом, мой отец и шестеро братьев погибли. Я, как видишь, остался невредим, если не считать, что лишился одного глаза. С нами, отправившимися искать человека сильнее нас, случилось такое несчастье. Глупое дело ты задумал,— сказал Солсе одноглазый.

— Не говорил бы ты так, а оказал бы мне лучше братскую помощь,— попросил Солса.

— Тогда залезай ко мне в рот,— сказал нарт-эрстхоец и спрятал его под язык.

Подъехавшие братья-нарты спросили пастуха — одноглазого нарта:

— Куда делся молодец, который стоял с тобой?

Когда пастух сказал, что не знает, подошедшие три брата затеяли с ним драку. Они не отставали, и тогда одноглазый нарт вырвал волос из своей спины и этим волосом накрепко перевязал всех трех братьев.

— Ну, мужчина, отныне не берись за дело, которое тебе не под силу,— сказал одноглазый нарт-эрстхоец,— на свете есть люди сильнее тебя,— и отправил Соска Солсу прочь.

Сказка про охотника и нарта

В прежние времена жили-поживали муж и жена. Каждое утро муж выводил жену во двор, ставил ей на лоб яйцо и стрелял на меткость из ружья.

Жена боялась, что пуля может попасть в нее, но молча переносила это, не говоря мужу о своем страхе.

Наконец, кончилось ее терпение, и она отправилась за советом к знахарке, которая жила в их ауле. Когда женщина поведала ей о своем горе, знахарка спросила:

— А что говорит твой муж, когда он кончает стрелять?

— Он говорит: «Ох, какой же я хороший молодец и охотник!».

— Как только он завтра произнесет это, ты ему скажи: «Ты найдешь мóлодцев и охотников и получше себя, если не будешь вертеться возле дома, а будешь выходить в люди». С таким советом знахарка и отправила женщину.

На второй день, как только муж, как и прежде, выстрелил, жена сказала: «Ты найдешь молодцев, охотников и получше себя, если будешь странствовать, как другие».

— Хорошо, я посмотрю, есть ли молодцы и охотники лучше меня,— сказал охотник и отправился в дорогу.

Странствуя, пришел он к башням, стоящим на склоне одного горного хребта.

В этих башнях жили семеро нарт-эрстхойцев и их мать[1].

— Примите гостя? — так сказавши, вошел он. В это время мать нарт-эрстхойцев сидела и месила тесто для чурека. Нарт-эрстхойцы же странствовали. Мать нарт-эрстхойцев ответила:

— Конечно же, принимаем! Как не принять гостя? Но если о твоем приходе узнают мои сыновья, они убьют тебя, скорее спрячься под подол моего платья. Он так и сделал.

Прошло немного времени, и нарты возвратились. Будучи еще в пути, они заметили, как он вошел в их дом.

— Баба, кто это пришел к нам? — спросили семеро нарт-эрстхойцев.

— Если вы дадите слово не убивать его, я расскажу, кто пришел,— ответила сыновьям мать и, заручившись их обещанием, вытащила охотника из подола и отдала его сыновьям.

— Баба, это и есть гость, явившийся к нам? — спросили, посмеиваясь, сыновья, при этом они принялись играть с охотником, как с игрушкой, перебрасывая его из рук в руки. Наигравшись с ним вдоволь, но не смея, из-за данного матери слова, убить его в доме, они так решили:

— Убьем его, когда он уйдет отсюда.

Нарт-эрстхойцы влезли на горный хребет, уселись там и стали следить за гостем.

Накормив гостя, мать нарт-эрстхойцев вывела его на дорогу и сказала, что если он не уйдет до их прихода, то они убьют

его. Как только он сел на коня и отправился в путь, семеро нартов, заметившие его, тронулись на своих конях вслед за ним, с мыслью убить его.

Охотник повстречал некоего нарта по имени Гонча[2], он пахал, запрягши восемь кабанов.

— За мной следом идут семеро нарт-эрстхойцев с мыслью убить меня, не дай им убить меня,— попросил охотник Гончу.

— Уходи, не пугай моих кабанов, испортишь мне борозду,— закричал Гонча.

— Не дай же убить меня, ведь твоя борозда не дороже моей жизни,— опять попросил охотник.

Тогда Гонча подхватил охотника вместе с конем и положил в яму, образовавшуюся во рту на месте выпавшего зуба.

Подъехали семеро нарт-эрстхойцев:

— Отдай нашего гостя,— крикнули они, став перед Гончей.

— Человека, который пришел ко мне в гости, нуждаясь в моей помощи, я вам не отдам, идите своей дорогой и не портите мою борозду,— сказал Гонча.

— Если ты не отдашь нашего гостя, мы не уйдем,— сказали нарт-эрстхойцы и стали перед упряжкой плуга.

Гонча сразу же наехал на них восемью кабанами. Испугавшись, семеро нарт-эрстхойцев ускакали.

Сидя в яме, образовавшейся во рту Гончи на месте выпавшего зуба, охотник размышлял так: «Спрошу-ка я его, когда вылезу, как выпал у него его такой огромный зуб».

Когда семеро нарт-эрстхойцев ускакали, Гонча достал охотника из своего рта вместе с конем и поставил на землю.

Охотник спросил:

— Скажи, ради бога, как выпал твой зуб?

— Я работаю и не могу, бросив упряжку, рассказывать тебе об этом,— сказал Гонча.

— Если ты расскажешь об этом, я подожду до вечера, когда ты перестанешь пахать,— сказал охотник.

— Хорошо расскажу,— сказал Гонча.— Жди меня вон там, в моем шалаше, пока отпущу упряжку.

До вечера пахал Гонча, а вечером, отпустив упряжку, все рассказал охотнику.

— Нас было семеро братьев, из которых самым слабым был я. И была у нас одна сестра. Ее похитил нарт-эрстхоец по имени Сарган[3], с одним глазом в середине лба. Мы семеро братьев отправились отбить ее. Миновав семь гор, мы прибыли в то место, где жил Сарган.

Любезно приняв нас *, справившись о здоровье, Сарган разжег товгу[4]. После этого он повесил над камином длинный же-

---

* Сказитель пояснил при этом, что Сарган принял вид доброго гостеприимного хозяина из хитрости, чтобы коварным обманом заманить братьев, а иначе они бы убежали.

лезный шампур. Накалив его докрасна, Сарган стал по старшинству насаживать нас на шампур, продевая каждого через сердце. Он подвесил нас на шампуре над камином и залег спать.

Из-за того, что я был самым хилым, я как-то оказался под другими, и шампур не достал до моего сердца.

Когда Сарган уснул, я слез с конца шампура и снял своих шестерых братьев, после этого накалил шампур докрасна и, подумав, что он вряд ли умрет, если я ткну шампуром в иное место, чем его глаз, вонзил острие спящему Саргану прямо в глаз, который и выколол. Вскочив с грозным криком, не зная в какую сторону, я кинулся бежать, Сарган схватил камень и бросил в меня. Но попал в камень, лежавший возле меня.

От удара отлетевшего осколка и был выбит мой зуб.

Похоронив в одной могиле всех шестерых братьев, я вернулся домой, оставив лежавшего и стонущего Саргана.

А от сестры я и косточки не нашел.

«Ты же не житель равнины,— сказал Гонча охотнику в конце своего рассказа.— Иди домой и старайся жить честным трудом».

Так узнал охотник, какой он молодец и сколько в нем доблести!

СКАЗАНИЯ О НАРГ-ОРСТХОЙЦАХ

Как родился Соска Солса

Одна девушка доила коров. Близ того места, где она доила, лежал синий камень [1]. Молодой человек, любивший эту девушку, сел на этот камень, и, глядя на нее, пришел в возбуждение, отчего с ним произошло что-то; и от этого в камне образовался зародыш Соска Солсы. Об этом узнала святая женщина Сели Сата [2], она разбила камень и взяла оттуда Соска Солсу.

[На мой вопрос, был ли Соска Солса народным героем и приносил ли он пользу народу, Газбык ответил, что он помогал только своим орштхоям, своим близким, но всему народу не был полезен. Вообще все орштхои грабили и обижали других людей.]

Происхождение Газдиевых-Базоркиных [1]

В одном месте был раздвоенный камень. Один молодой человек лег на этот камень и заснул, в это время мимо него прошла любимая им девушка. Он ее увидел во сне и имел с ней сношение; семя его попало в трещину камня. Когда он встал, то камень сомкнулся и наверху образовалась шишка. Он спросил знающих людей, что это значит. Ему сказали, чтобы он всегда следил за камнем. Шишка все росла и на девятый месяц растрескалась, и оттуда вышло дитя. От него произошли Газдиевы [или Базоркины] [2].

Нарт-эрстхоец Кускуз

Нарт-эрстхойцы жили по лощинам близ реки Ясса. У нас рассказывают о дорогах, по которым они якобы ходили, местах, где они будто бы жили. О них говорят, что они были высокого роста, плотные и каждый был сильнее семерых людей. Если у кого и случалась нужда в каком-нибудь обломке скалы или в топоре, они перебрасывались ими на расстоянии. На поляне Айга стоит камень, который бросил нарт Вадал, когда он из-за чего-то рассердился. На камне, говорят, есть следы его рук.

Говорят, что надгробный камень Кускуз принадлежит нарт-эрстхойцу по имени Кускуз. Близ селений Галайты и Заман-Юрт лежат камни, которые будто бы метали нарт-эрстхойцы.

В Гудермесском районе много рассказывают о нарт-эрстхойцах и их подвигах.

Мельничные жернова нарт-эрстхойцев

Выше Зандак-аула проходит невысокий хребет, который называется Ов-Мохк. За ним протекает речка Ярхсу. Под Амар-вершинами лежат два камня, которые, говорят, были жерновами мельницы нарт-эрстхойцев. Они, действительно, по виду напоминают жернова. Некоторые уверяют, что это жернова от ручной мельницы; и действительно, на верхнем камне имеется углубление, будто бы предназначенное для того, чтобы крутить его кистью руки. Камни те такие большие, что, сидя на лошади, можно на них разворачиваться в разные стороны.

На плоскогорье Шамси, близ Зандака, вокруг селений Ножай-Юрт и Дарги; есть места, где, говорят, раньше были могилы нартов.

Спор Гепака и Амира

На высоком кургане, на Амзин-каже, северо-восточнее Шир-Юрта, жил нарт-эрстхоец Гепак. Существует высокий каменный забор, который, рассказывают, воздвиг он. Есть там и следы копыт коня и рук человека. В камне есть ямка, куда, говорят, Гепак мочился. Гепак выращивал много зерна. Его младшего брата звали Венаг. На одном холме есть место, где, говорят, стояла Венаг-гала — башня Венага.

На хребте, проходящем между Шир-Юртом, Гильяни и Байтарки имеются вершины кургана — одна большая, другая малая. Их называют Амир-кортош [Амир-вершины]. Амир также был нарт-эрстхойцем. Нарт Амир имел много скота. Его он пас на Аккинской горе [1], и сам жил на ней.

Гепак и Амир стремились превзойти друг друга и часто враждовали между собой [2]. Гепак, решив, что Амир превзойдет его во всем, рассердился и бросил в Амира большой камень.

Этот камень упал в речку Булк. На нем, говорят, сорок человек могли свободно совершать намаз.

Когда в жизни нартов возникла вражда, Гепак сказал:

— Когда я перевожу домой пшеницу, посеянную и выращенную на плоскости, одни потери ее на дороге столь велики, что в пшенице утопают не только полозья саней, но и ноги лошади. Амир, ты не сможешь тягаться со мной!

Тогда Амир ответил ему:

— Среди моего скота имеется только одних одновременно рожденных, одноцветных и равновеликих 50 бычков[3], потому Гепак, ты не сможешь спорить со мной!

[Башни нарт-эрстхойцев]

На противоположных берегах речки Ясса стояли две башни. В одной башне жил молодец, в другой — девушка. Молодец очень любил девушку, но она не соглашалась выйти за него замуж.

Когда молодец сказал ей, что хочет она или не хочет, но все равно должна пойти за него замуж, девушка ответила:

— Я пойду за того, кто в споре со мной одолеет меня силой и доблестью.

Они бросили два камня на спор: кто кинет дальше. Когда посмотрели на брошенные камни, оказалось, что они на одинаковом расстоянии от места, откуда их бросили. Об этих двух камнях и говорят, что тогда-то их бросили на спор один молодец и девушка.

[Теча и его возлюбленная Цай]

Повыше Саясана, между хуторами Алерой и Турты, в горах жили нарт Теча и его возлюбленная Цай. Теча жил на высоком склоне Рагний ургаш [Расщелины хребта], что рядом с хутором Турты. Это место наводит на мысль, что здесь когда-то жил человек. Местность эта называется Теча-корт [Гора Течи]. Его возлюбленная Цай жила на Джамби-ирзе [Поляне Джамби]. Это место называют Цай-кераг [Камень Цай]. Теча и Цай были нартами. Они очень любили друг друга. Между местностями, где они жили, будет расстояние в 4—5 километров.

Однажды вечером Теча на своем склоне заиграл на дечигпандуре[1], напевая красивые мелодии. Он пел и играл так, чтобы слышала Цай. Это было в то вечернее время, когда скот возвращается с пастбищ. В местечке Айти-Мохк, на Поляне Джамби, нарт Цай, возлюбленная Течи, доила коров. Она так заслушалась мелодией, которую наигрывал на пандуре ее возлюбленный, и мысли ее так рассеялись, что она сдаивала молоко от десяти коров на землю[2].

Нарт-эрстхоец Теча увидел это издали и, не сходя с места, оторвал от горного хребта скалу величиной в три-четыре арбы.

Ради шутки он бросил скалу к Цай. Она очень обрадовалась этой шутке и в ответ бросила в направлении к Тече, к расщелинам хребта, другой камень. На камне, брошенном Течей, Цай на радостях так [бурно] протанцевала, что, повернувшись на пятках, сделала одну выбоину в камне, а ударив рукой,— сделала вторую. После этого на том же камне, который и в ширину и в длину имел по 3 метра, вновь принялась танцевать.

[Урузман, Орзми, Солса и Патараз, сын Хамчи]

Урузман, Орзми, Солса и Патараз, сын Хамчи [1], отправились на охоту. Целый день они напрасно прогуляли и ничего не убили. Когда они шли с неудачной охоты, Урузман на дороге убил зайца. «Напрасно я убил этого зайца! О горе, что я убил его! Как я разделю его между нами? Лучше бросить его на дороге!» — сказал Урузман. «Я тебе дам совет, но не знаю, как ты его примешь»,— сказал Солса. «Если ты посоветуешь бросить его на дороге, то этим я буду доволен»,— сказал Урузман. «Ты отдашь зайца тому, кто сделал что-нибудь удивительное».— «Я на это согласен»,— сказал Урузман.

Тогда Солса [2] вынул из кармана две пули, пожал их в руке — и у него очутились на ладони красавица и юноша и стали чистить внутренность зайца. Когда они закончили работу, Солса пожал их в руке — и они опять превратились в пули.

«Ну, теперь, Патараз Хамча, сделай ты что-нибудь удивительное, или расскажи что-нибудь удивительное!» — «Что же вам рассказать? Однажды возвращался я усталый с дальней дороги и дал слово, что остановлюсь у того, к кому конь меня поведет. Конь мой остановился у двора вдовы. «Спасибо, меня сироту, вспомнил!» — сказала вдова и угостила меня самым лучшим образом.

После ужина мы легли спать в одной секле [комнате], на двух [разных]постелях. В полночь я встал и подошел к ее постели, но вдова сказала: «Оставь меня! Я уже забыла заниматься тем, чего ты хочешь, после смерти своего хозяина. И я должен был оставить ее в покое. Во второй раз я встал и опять пристал к ней. Тогда и она встала, взяла из-под подушки плеть и сказала: «Да превратишься в суку, лежащую возле двери!» И я превратился в собаку [3]. Я прославился в целом крае, и народ говорил [о какой-нибудь собаке]: «Хороша, как сука, превратившаяся из Патараз Хамчи!».

В горах паслось несколько стад, и волки их страшно истребляли. Пастухи должны были обратиться к хозяину: «Если нам,— говорили они,— вдова не даст суку, превратившуюся из Патараз Хамчи, то все стада будут уничтожены!» Вдова дала меня. В ту ночь, когда я пришел в горы, волки подступили, и я закричал: «Я сука, сделавшаяся из Патараз Хамчи! Подходите к стадам». Волки подступили, я бросился на них, задушил шесть штук и

набросился на седьмого, старого волка. «Дай мне сказать три слова! Какая польза, если ты убьешь меня — старого волка? Я тебе дам полезный совет»[4] — «Какой совет ты дашь мне?» — «Здесь убито шесть волков, и завтра пастухи будут спорить о том, чья собака убила волков. Ты поставь тогда всех волков на ноги — и собаки разбегутся в разные стороны». На другое утро, правда, был спор: чьи собаки убили волков. Спор кончился тем, что пастухи поставили волков на ноги, как живых. Собаки разбежались, а я бросился на волков. «Правда,— говорят пастухи,— эта сука убила этих волков!» Они стали давать мне молоко, но я ничего не ел. «Любимую собаку вдовы надо отправить домой»,— сказали пастухи. Меня отдали вдове. У хозяйки я тоже ничего не мог есть. «Что я буду делать? Я живу без хозяина, могу жить и без тебя!» Она толкнула меня ногой и легла спать. Тогда я потихоньку взял плеть, ударил ею себя и превратился опять в Патараза, сына Хамчи; потом я ударил вдову и сказал: «Превратись в кобылицу шалуха![5] — и она превратилась. Вот, что со мной случилось! — сказал Патараз, сын Хамчи.— Теперь тебе, Орзми, рассказать что-нибудь удивительное».

«Был я раз влюблен в женщину, и она тоже любила меня. Мы поклялись не расставаться никогда. Она умерла от болезни; я ужасно был поражен горем. Только один стыд — умереть из-за смерти любовницы — удерживал меня от самоубийства. Все родственники и знакомые, как мужчины так и женщины, собрались ее хоронить. Я попросил у одной вдовы одежду и, одевшись в женское платье, отправился вместе с другими женщинами на похороны. Труп ее лежал посреди двора. Всех пригласили войти в саклю, но меня нет. Я остался на дворе. Увидев труп своей любовницы, я решился исполнить клятву — не расставаться друг с другом. Я лег с ней и укрылся ее похоронным саваном. Вышедшим на двор хозяевам показалось, что труп ее распух, и они решили скорей похоронить ее. Лежа в могиле, я был доволен, что исполнил свою клятву. Вдруг приползла в могилу змея. Я стал бить ее кулаком и убил. Через некоторое время приползла другая змея. Увидев, что первая лежит, она поползла обратно, но, спустя немного, возвратилась в могилу с травой и провела по телу убитой змеи. Змея ожила. Тогда я опять стал бить их, и они выползли из могилы. «Если эта трава оживила змею, то отчего ей не подействовать на мою возлюбленную?» — подумал я и провел травой по трупу. Возлюбленная ожила и сказала: «У меня бок болит, должно быть, я долго лежала»[6].

Разговаривая о том, что с ней случилось, мы вышли из могилы. Теперешняя моя жена — та самая любовница. Прежний муж требовал ее обратно. Я только одно говорил: «Ты ведь похоронил свою жену!» Вот, что случилось со мной! Не было еще примера, чтобы мертвый ожил!» По общему решению, зайца отдали Орзми.

Предание об Ахмеде-благодетеле [1]

Ахмед был охотник, который своей охотой содержал и кормил целое селение, где жили триста человек.

Однажды он пошел на охоту и в течение дня не увидел ни одного зверя, и ни разу ему не пришлось стрелять из ружья. Когда, возвращаясь домой, он сел над рекой для совершения омовения к предвечернему намазу [2], то заметил двух змей: одну белую, а другую черную [3]. Они дрались между собой [4]. Черная поборола белую, но белая опять вскочила. Тотчас же вновь завязалась борьба — и опять черная повалила белую. Тут Ахмед проворно совершил намаз [5], взял ружье и, прицелившись в черную змею, выстрелил; но черная отвернулась и пуля попала в белую. Белая змея застонала человеческим голосом и уползла. Тогда Ахмед сказал: «О, великий Аллах! Змея застонала человеческим голосом!» — и, подумав, что это, должно быть, были джины [6], уехал домой.

Дело это было в четверг под пятницу [7]. Оказалось, что белая змея была дочь царя джинов магометанской веры, а черная — сын царя джинов христианской веры. Дочь царя джинов приходит домой хромая. Отец спрашивает ее: «Отчего ты хромаешь?» Дочь отвечает: «Когда я пошла за водой, в меня выстрелил Ахмед-благодетель и ранил в ногу».— «Зачем же он стрелял в тебя?» — «Ахмед, сидя над рекой, сказал: «Пуля моего ружья на что-нибудь должна выходить из ружья, а она сегодня ни разу не выходила. Вот змея [8], я в нее и выпущу пулю своего ружья»,— вот и выстрелил в меня». Но на самом деле над ней сын царя христианских джинов хотел совершить насилие, и Ахмед хотел избавить ее от этого. Она же скрыла от отца правду, умолчав о покушении на нее. Тогда отец ее, не зная в чем дело, сказал: «Завтра пятница, и Ахмед непременно будет в мечети, и когда он, выходя оттуда, будет надевать чувяки, душа его очутится на мизинце правой ноги. Ты завтра отправься в их мечеть, спрячься в его правый чувяк и укуси за мизинец. От этого он тотчас же должен умереть, и таким образом мы отомстим ему».

Дочь так и поступила. На следующий день она отправилась туда, где жил Ахмед-благодетель, обернулась змеей и спряталась в мечети, куда должен был прийти и Ахмед. На этот раз Ахмед пришел позже всех, и на лице его отражалась тоска; а до этого времени он по пятницам постоянно приходил раньше всех. Люди спросили его: «Ты всегда приходил прежде нас, а сегодня пришел позже всех. Что причиной этому?» Отвечает Ахмед: «Братья-мусульмане, есть у меня на сердце горе великое, которое не дает мне покоя ни днем, ни ночью ни на одну минуту. Когда я вчера, не убив ничего, возвращался с охоты, пошел я на реку совершить омовение к предвечернему намазу и увидел двух змей — одну черную, а другую белую. Они дрались между собой,

и черная повалила белую. Но белая все-таки не поддавалась, и драка эта у них продолжалась все время, пока я молился. Кончив молитву, я схватил ружье и выстрелил в черную змею, но попал в белую, которая закричала человеческим голосом и скрылась. Тут я узнал, что белая змея была магометанский джин, а черная — христианский. И теперь я все думаю, как это я ранил магометанского джина. Кровь его лежит на мне, и я никак не могу выпросить у него прощения».

Все это от слова до слова слушала змея и подумала: «Вот как Ахмед тоскует по моей крови. Нет, лучше расскажу все отцу и не стану лишать его жизни». Подумав это, она прилетела домой. Отец ее спрашивает: «Ну, что лишила ты жизни Ахмеда-благодетеля?» Она упала перед отцом на колени и подробно рассказала, как сын царя христианских джинов хотел лишить ее чести, как Ахмед стрелял не в нее, а в него, но ранил ее совершенно случайно, желая убить ее противника. Рассказала и то, как теперь Ахмед тоскует по ее крови и всенародно высказывает свою скорбь. Тогда отец сказал ей: «Возьми мою лошадь, оденься в мужской костюм, поезжай и привези его ко мне». Она превратилась в мужчину, села верхом и, взяв для Ахмеда лошадь своего отца, поехала к нему. Она въехала в его двор и крикнула: «Ахмед дома?» Ахмед выскочил с вопросом: «Что нужно?» Она сказала: «Поедем со мной». Ахмед не спросил, кто был этот всадник и куда зовет его, сел на приведенную лошадь и поехал с ним.

Когда они выехали за околицу, она сказала Ахмеду: «Ты помнишь, что ты вчера, желая убить черную змею, поранил белую? Белой змеей была я. Я — дочь магометанских джинов. А черной змеей был сын царя христианских джинов. За то, что ты спас меня от него, отец хочет тебе сделать подарок. Он будет предлагать тебе всяких лошадей и скот, но ты, смотри, ничего не бери, а только скажи: «Ничего мне не нужно, только своими слюнами три раза плюнь под мой язык».

Они приехали к ее отцу. Ахмед гостил у него целых трое суток. Когда же он собрался ехать домой, царь джинов собрал стада скота и табуны лошадей и говорит Ахмеду: «Бери сколько хочешь». Но Ахмед ответил, что ему ничего не нужно. Царь спросил: «Чего же ты желаешь?» Ахмед отвечал: «Если хочешь отблагодарить меня за спасение твоей дочери, то своими слюнами три раза плюнь мне под язык» [9]. «Кто научил тебя этому, тому лишиться языка. Это, наверное, сказала тебе моя дочь». Сказав это, он плюнул ему под язык. С этой минуты Ахмед стал понимать языки всех тварей на земле, не только людей, но и животных, зверей, птиц и прочих.

Он простился с ним и пошел домой. По дороге он зашел ночевать на хутор, где была баранта десяти хозяев из его селения. Пастухи очень обрадовались его приходу, и все старались ему услужить; зарезали ему барана. Ночь была темная. Подня-

лась настоящая буря. К стаду подошла стая волков и завыла: «Сегодня ночь темная, с ветром и грозой. Пастухи как заснут, до самого утра не проснутся, и мы вас, всех баранов и овец, передушим и поедим». Серая собака, на которую никто не обращал внимания, отвечала волкам: «Сегодня здесь Ахмед-благодетель, ему зарезали барана, и если от этого барана я съем кусок мяса, то я вам всем покажу».

Все это слушал и понимал Ахмед, и когда ему по обычаю подали целого вареного барана, он сказал пастухам: «А ну, братцы, позовите-ка сюда собаку, которая тут у вас под забором валяется». Пастухи ответили: «Эх, Ахмед-благодетель, охота ли тебе за столом говорить о таких вещах? Эта такая собака, которой мы, по ее дряхлости и негодности, не даем ужина». «А вот потому я и хочу накормить ее. Меня не даром прозвали Ахмедом-благодетелем, а за то, что уважаю сильных и могучих и защищаю слабых и беззащитных [10]. Тут пастухи привели к нему серую собаку, Ахмед отрезал полбарана и дал ей, сказав: «На, серка, кушай на здоровье». После этого в миске дали ей и бульон. Затем, поужинав, они все легли спать; а серка пошла сторожить.

Ночью на баранту напали четырнадцать волков, но серка всех передушила и, уложив их вокруг себя, сама легла спать. Утром Ахмед и пастухи увидели, что серка передушила четырнадцать волков и сама лежит среди них. Тогда Ахмед, подойдя к серке, сказал: «Не околела ли ты сама?» Но серка оказалась живой и посмотрела на Ахмеда. Тогда пастухи сказали Ахмеду: «Если бы ты не покормил нашу собаку, то каждый из нас понес бы убытку на десять баранов; поэтому мы даем тебе по два барана». Но Ахмед отказался. Пастухи все-таки уговорили его взять по одному барану с хозяина, т. е. всего десять штук. Когда они, сказав Ахмеду: «Выбирай себе любых из баранов», начали их выпускать, то овца, шедшая впереди, закричала барашку своему, который шел позади: «Мы ходим впереди и едим первую траву, оттого мы такие гладкие, а ты всегда идешь позади и ешь наши остатки, оттого ты и худой». Барашек ответил: «Счастье всегда идет вслед за хозяином, а так как я — счастье хозяина, то всегда остаюсь позади». Когда этот барашек поравнялся с Ахмедом, он схватил его и, сказав, что возьмет только одного этого барашка, простился с пастухами и пошел домой.

Когда он пришел домой, жена его на гумне веяла просо. Прилетели воробьи [11] и начали клевать зерна по сторонам гумна, а один воробей сел на самую кучу зерен и начал чирикать: «Что вы там кушаете? Лучше идите сюда на чало [12], пока не убрал хозяин. Будем клевать здесь, а там-то мы во всякое время успеем. То — наше достояние, и оно не уйдет от нас». Услыхав это, Ахмед засмеялся. Жена его метлой собирала зерна, и, когда Ахмед засмеялся, она обернулась к нему и сказала:

«Ты смеешься надо мной. Если ты не скажешь, что во мне такого смешного, я не буду работать на гумне и жить с тобой. Завтра же уйду домой к своему отцу». Сказав это, она бросила метлу и ушла. Ахмед же созвал своих соседей и кое-как убрал просо, а вечером пришел домой. Жена все сердится и не говорит с ним. Ахмед уверяет ее, что он смеялся не над ней вовсе, а так себе попросту. В это время подходит к дверям петух и кричит: «Я имею десять кур, что захочу, то и делаю с ними: какую захочу, такую и прибью, другую приласкаю, а Ахмед не может усмирить даже одну жену». Ахмед тотчас же вышел во двор, принес две палки, одну подлиннее, другую короче, и сказал жене: «А хочешь, чтобы я сказал, над чем я на гумне смеялся?» — «Хочу».— «Ну, нагнись так, как ты мела на гумне просо». Она нагнулась, а он ударил ее длинной палкой. Когда она выпрямилась во весь рост, он бросил длинную палку, взял короткую и бил ее до тех пор, пока она не повалилась на пол. Тогда он сказал ей: «Когда ты собирала на гумне зерна, я смотрел на твою спину и подумал, как бы хорошо по ней ходила палка. Вот отчего я смеялся». После этого жена присмирела.

Есть предание, что от того барашка приплод так размножился, что Ахмеду не пришлось ходить на охоту в течение десяти лет. Этим приплодом он прокормил не только себя, но и весь аул.

Оршамар Арш

Жили некогда три друга: Сеска Солса, Батар Ширтка и Оршамар Арш [1]. Они были хорошими друзьями.

Больше, чем свою душу, полюбил Оршамар Арш одну от красоты умирающую девушку [2]. Что бы он ни делал, эту девушку не отдавали за него. Он поклялся, что не женится ни на ком, кроме нее.

Внезапно девушка умерла. Ормашар Арш сказал гарбаш [3] этой девушки: «Когда будешь девушку одевать в саван, не давай никому знать об этом, и меня вместе с ней завернешь в саван». Сказав так, он хорошо ее одарил.

Гарбаш сделала, как сказал Оршамар Арш. Вместе с девушкой его положили в могилу. Когда могильник закрыли, он разрезал саван своим алмазным кинжалом [4] и сел возле любимой девушки. Он сидел горестный и задумчивый. В это время приползла кремневая змея [5]. Оршамар Арш разрубил ее на несколько частей. Немного погодя показалась еще одна кремневая змея. Увидев убитого друга [змею], она уползла обратно. Через некоторое время она вновь приползла, держа во рту золотой шарик. Положив все части убитой змеи одну к одной, она потерла золотым шариком все места, которых коснулся кинжал, и оживила ее.

Увидев это, Оршамар Арш убил обеих змей, забрал золотой шарик и прикоснулся им к девушке. Провел по губам — дышать

стала, провел по глазам — глаза открыла, провел по рукам и ногам — ожила и встала. Они разрыли могильник и вышли. Потом они стали мужем и женой [6].

[Батоко Шертуко [1]]

Известно, что Батоко Шертуко выручал орхустойцев из всех бедствий и был главным во всех их предприятиях. Батоко Шертуко мог также во всякое время отправляться на тот свет и возвращаться оттуда. У одного из орхустойцев умерла мать. Сильно горевал он по матери. «Если ты так сильно любишь свою мать,— говорит Батоко Шертуко,— знаешь, чем ты можешь утешить себя и ее?» «Чем же?» — спрашивает орхустоец.— «Зарежь что-нибудь из своего скота, и зарезанное будет для твоей матери». «Правду ты говоришь, Батоко Шертуко?» — спрашивает орхустоец, как бы не веря ему. «Если не веришь, то пошли вместе со мной доверенное лицо на тот свет, а ты здесь зарежь что-нибудь в утешение своей матери».

Так орхустоец и сделал. Он зарезал петуха, курицу и вместе с корзиной чуреков раздал бедным. Между тем Батоко Шертуко вместе с доверенным лицом отправился на тот свет. Идут они и видят горы. У подножия сидит [умершая] мать орхустойца, на вершине же — петух и курица, и возле них корзина с чуреками. Возвратившись с того света, Батоко Шертуко говорит орхустойцу: «Мы видели горы, где сидела твоя мать, а на вершине сидели зарезанные петух и курица, и возле них стояла корзина». «Нет, я ничего не резал для матери!» — начал говорить орхутоец, чтобы испытать его. «Не знаем,— говорят Батоко Шертуко и товарищ,— только мы видели на том свете твою мать, петуха и курицу!»

Орхустоец убедился в том, что зарезанные животные в память покойников доходят до них. Говорят, что с этого времени ввели обычай делать по покойникам поминки.

Батыг Шертга

Батыг Шертга был тоже из нартов и был товарищ Соска Солсы. Он часто умирал и опять воскресал [ходил на тот свет и возвращался на этот]. Однажды он умер, и ему зарезали две курицы и петуха. Когда он вернулся на этот свет, то ему сказали, что для него в садака [1] зарезали много быков, баранов и проч. Но он сказал, что ничего не видел, кроме двух кур и петуха. Тогда все стали резать скотину, зная, что все идет на пользу умерших их предков [2].

[Ответы Батоко Шертуко, или Цена Соска Солсы]

Сидели, как мы вот теперь, Соска Солса, Батоко Шертуко и другие орхустойцы в пхегате [1]. Соска Солса чистил ружье. «Во что ты оцениваешь мое ружье?» — спросил он Батоко Шертуко. «Я оцениваю твое ружье ценой проса [2], помещающегося в дуле твоего ружья!» Соска Солса очень обиделся и рассердился на Батоко Шертуко, что он так оценил его ружье. «Коня моего во что ты оцениваешь?» — спросил Соска Солса у Батоко Шертуко.— «Твоего коня я оцениваю в корову!» — ответил Батоко Шертуко. «Как же ты так оцениваешь, когда мне за него давали пленника!» — возразил Соска Солса.— «Почему я оцениваю твоего коня в корову, я объясню тебе: корова имеет вымя и четыре соска и выкармливает [ими] четырех человек. Неужели твой конь стоит больше четырех человек, выкормленных коровой?» «Во что ты меня оцениваешь?» — спросил Соска Солса у Батоко Шертуко. Батоко Шертуко стеснялся ответить на вопрос. «Без боязни можешь ответить!» — сказал Соска Солса. «Ты стоишь хорошей собаки»,— сказал Батоко Шертуко. Соска Солса рассердился на Батоко Шертуко, но раз дал ему слово, что не будет ничего делать, то и оставил его в покое.

Через некоторое время Соска Солсе пришлось путешествовать. Он наткнулся на пастухов, пасших овец, и увидел собаку, далеко отставшую от стада. Он спросил пастуха, почему он пренебрегает собакой. «Она стара»,— ответил пастух. Соска Солса остался ночевать у пастухов. Пастухи, по обычаю, зарезали барана. Соска Солсе было жаль собаки, и он поделился с ней ужином. Настала темная ночь, поднялась страшная буря и гроза. Ночью волки беспокоили стадо. Только старая собака отгоняла волков.

На другое утро пастухи нашли трех из них мертвыми. Поднялся спор между пастухами: какой собакой убиты волки? Чтобы узнать, Соска Солса велел поставить волков на ноги, как живых, и затем натравить собак. Так и сделали. Все пастушеские собаки испугались и разбежались, только одна старая собака бросилась на убитых волков. Соска Солса расстался с пастухами и сделал наказ, чтобы они ценили достоинство старой собаки.

Соска Солса вспомнил страшную ночь, вспомнил, как старая собака караулила их, а он спал под буркой и боялся показать свою голову. Он оценил достоинство собаки. Вспомнил он, как Батоко Шертуко оценил его наравне с хорошей собакой и остался доволен [3].

Соска Солса и Батыг Шертга

Когда умирал Соска Солса, он позвал к себе Батыг Шертгу и спросил его: «Что стоит моя лошадь, которая перепрыгивает через башню, когда я рассержусь?» — «Какая цена бывает дой-

ной корове, когда бывает засуха и голодуха среди людей, столько стоит твоя лошадь»,— ответил Батыг Шертга.— «А сколько стоит моя шашка, которой я разрубаю скалу?» — «Шашка твоя стоит столько, сколько стоит в неурожайный год ствол ружья, наполненный просом».— «Ну хорошо, я-то сам сколько стою?» — «Я тебя не сравню и с последним человеком, так как ты против бога войну вел»[1].— Подобных насмешек я никогда не переносил»,— сказал Соска Солса и положил руку на рукоятку шашки.— «Ну, если так, я сам не останусь на этом свете»,— сказал Батыг Шертга и скрылся на тот свет.

Орхустойцы и Ботоко Ширтга

Соска Солса с прочими орхустойцами решил переселиться с гор на плоскость. Но так как орхустойцы не могли обойтись без Ботоко Ширтги, то пригласили и его переселиться вместе с ними. Ботоко Ширтга переселился, и для своей единственной лошади получил позволение орхустойцев пасти ее только около дороги. Маштачок его через три месяца разжирел до того, что нельзя было нащупать, где у него хребет. Лошади же орхустойцев, несмотря на то, что паслись на приволье, были худы. Стали орхустойцы завидовать Ботоко Ширтге. Зависть их дошла до того, что они решили назло Ботоко Ширтге обрезать губы у его лошади. Сын его, ходивший часто в поле поглядеть за лошадью, узнал, что орхустойцы обрезали ей губы, и поспешил сообщить об этом отцу. Ботоко, не долго думая, отправился в поле, где паслись лошади орхустойцев, и обрезал им хвосты. К вечеру он возвратился домой как ни в чем не бывало; сел в пхегате и смотрел на возвращающийся с поля табун.

«Смотри-ка,— говорят орхустойцы Ботоко Ширтге.— Вон впереди идет твоя лошадь и смеется чему-то». «Да,— отвечает он,— она смеется над идущими сзади нее вашими лошадьми. похожими на девиц с обрезанными косами». Орхустойцы смекнули, что Ботоко Ширтга сыграл с ними шутку. Рассерженные, бросились они на него, но он в один миг исчез под землей[1]. Он отправился на тот свет.

Орхустойцы не могли долго обходиться без Ботоко Ширтги. Они вызвали его с того света, затаив до поры в душе злобу. Однажды орхустойцы и Ботоко Ширтга с сыном отправились на поминки. Сын Ботоко на поминках встал около котла, в котором варилось мясо, и орхустойцы бросили мальчика в котел, сказав: «Сын Ботоко не хотел подождать, пока сварится мясо, и полез в котел». Ботоко видел, как бросили сына в котел, и как он там сварился, но не показал вида, что заметил это, и молча поклялся в душе жестоко отомстить орхустойцам за этот поступок.

Прошло несколько времени. Ботоко однажды отправился на охоту в горы. Долго ходил он и нечаянно наткнулся на избу

Горбож[2]. Он вошел в избу и увидел рабыню огромного роста и спросил, где ее сыновья. «Они отправились искать добычи, и вот уже более месяца их нет дома»,— отвечает рабыня.— «Послушай, Горбож,— говорит Ботоко,— я тебе приведу тринадцать человек. Можешь ли ты справиться с ними?» «Пусть между ними будет и Соска Солса,— отвечает Горбож,— и тогда я с ними справлюсь!»

Ботоко Ширтга обрадовался, что нашел случай отомстить орхустойцам за сына. Возвращаясь с охоты, он зашел к Соска Солсе и говорит ему: «Я нашел в горах хорошую добычу. Не хочешь ли завтра с прочими орхустойцами отправиться со мной на охоту?» — «Я никогда не пропускал такого случая, и завтра с орхустойцами, сам-двенадцать, отправимся в горы».

На другой день Солса в сопровождении двенадцати орхустойцев и Ботоко Ширтги отправился в горы за добычей. Ботоко привел их в избу Горбож. Лишь только они показались на пороге, Горбож вырвала из своей косы волос и связала им Солсу с орхустойцами. «Неужели эта ведьма хочет меня обесславить перед целым светом?» — вскричал Солса и рванулся так сильно, что волос, который связывал его, врезался ему до самых костей. Между тем рабыня преспокойно натачивала свой острый нож, а Ботоко Ширтга с удовольствием смотрел на своих связанных врагов.

К вечеру возвратились с охоты сыновья Горбож и говорят: «Ну, матушка, искали, искали мы, хоть бы на одни сутки нашли что-нибудь, и возвратились с пустыми руками». «Э, дети! Странствовали вы столько времени и пришли домой с пустыми руками, а ко мне вот сами пришли незванные гости. Поточите свои ножи, нам хватит этой добычи на целый месяц». С этими словами Горбож вышла на двор и стала советоваться с сыновьями, как зарезать гостей,— поодиночке или сразу всех вместе. Соска Солса, видя, что дело разыгрывается не на шутку, стал умолять Ботоко Ширтгу, чтобы он спас их, дав им совет, как это он всегда делал в опасную для орхустойцев минуту, и чтобы он забыл нанесенную ему обиду. Ботоко не мог устоять против мольбы Соска Солсы, и как всегда прощал орхустойцам наносимые ему оскорбления, так простил им и смерть своего сына. Он твердо решил спасти их от неминуемой гибели.

Вот является Горбож с сыновьями и хочет зарезать всех орхустойцев. Ботоко Ширтга обращается к ней и говорит: «Послушай, Горбож, я знаю, что ты сильна и не выпускаешь от себя гостей живыми. Но прежде, чем зажарить вот этих гостей, разгадай загадку, которая была причиной моей с ними ссоры. Загадка эта следующая[3]. На одной горе лежал бык. Величина его была такова, что он, лежа на горе, щипал траву на плоскости и пил воду из реки, протекавшей у подошвы горы. Быка этого однажды схватил орел и унес. С этой добычей орел сел на рогах козла, под бородой которого сидел пастух. Сидя на рогах

козла, орел пожирал свою добычу. От съеденной части он уронил кость — лопатку, которая попала в глаз пастуху, сидевшему под бородой козла. «Посмотри мой глаз,— говорит жене пастух, возвратившись со стадом с поля,— чем-то я засорил его нынче!» Жена посмотрела в его глаз и вынула оттуда лопатку быка, говоря: «Да вот эта лопатка находилась в твоем глазу»,— и бросила лопатку на землю. На этой лопатке поместился аул с девятью тысячами жителей. Аул этот часто подвергался тряске, как бы от землетрясения, и жители думали, что подземный бог прогневался на них, и для умилостивления бога приносили ему различные жертвы. Со временем стали они замечать, что аул их подвергается тряске только тогда, когда подходит к нему лисица, которая ходила грызть жилу, оставшуюся на лопатке быка. Жители убили эту лисицу и содрали с нее шкуру, но только с одного бока, потому что не могли повернуть лисицу на другой бок. При разделе шкуры, каждому из жителей аула достался такой кусок, что из него каждый мог сделать себе шубу. В то время, когда жители старались перевернуть лисицу на другой бок, в ауле том одна женщина разрешилась от бремени сыном. Спустя три дня после родов, женщина эта отправилась с кувшином по воду на речку, возле которой лежала убитая лисица. Подойдя к лисице, она корцом [4] с длинной ручкой перевернула ее на другую сторону, содрала остальную половину шкуры и сделала из нее своему сыну шубу, но шуба мальчика вышла без рукавов.

Теперь отгадай, Горбож, или пусть твои сыновья отгадают, кто больше по величине и силе: бык ли, который был такой громадный, что, лежа на горе, щипал траву на равнине и на лопатке которого построился аул, состоявший из девяти тысяч жителей; орел ли, который унес этого громадного быка; козел ли, на рогах которого орел пожирал свою добычу; пастух ли, которому лопатка быка показалась пылинкой; лисица ли, подвергавшая аул тряске и из половины шкуры которой каждому жителю аула досталось на шубу; женщина ли, перевернувшая корцом лисицу на другой бок; мальчик ли, которому недостало половинной шкуры лисицы на шубу?»

Рабыня и ее сыновья стали разгадывать предложенную Ботоко Ширтгой загадку. Один говорил, что бык больше всех; другой — орел, который унес этого быка; третий настаивал на том, что козел больше всех по величине и силе. Между матерью и сыновьями произошел самый горячий спор. И в конце концов они схватились за ножи и перерезали друг друга. Тогда Ботоко Ширтга развязал орхустойцев и отправился с ними домой. С этого времени Ботоко и орхустойцы стали жить между собой дружно [5].

Хамчи Патриж

Хамчи Патриж [1] родился на несчастье человечества. Пока он не родился на свет, если брали землю в руки и давили ее, из нее текло масло. До того было хорошо жить до него! Он же, родившись, принес с собой несчастье всему человечеству.

Однажды Хамчи Патриж был в гостях у одной женщины, с ним было еще много других гостей. Хозяйка из двух горшней муки испекла хлеб, которого хватило на десять человек. Когда гости, удивившись тому, спросили ее, как она это сделала, то она сказала, что эта мука с того времени, пока еще не было на свете Патрижа. Тогда Патриж с горя хотел убить себя, но хозяйка удержала его, сказав: «Все равно теперь не изменишь этого, хотя бы ты и умер,— это воля божья».

К этому прибавлю то, что сообщил мне о Хамчи Патриже другой старик, Ганыж. По его словам, Хамчи Патриж жил еще во времена пророков. С его рождением пропал на земле баракят, т. е. благодать. Когда ему сказали, что баракят не восстановится и по смерти его, то он умер с досады [2].

[Солса и Патараз]

Солса и Патараз возвращались из дальней дороги. Они проходили через один большой город. Вместе с ними было еще шесть орхустойцев. Все они остановились у одной престарелой вдовы. С дороги они сильно проголодались. Между тем вдова налила [водой] котел, вмещавший в себя быка, и бросила туда для варки три ребра. Затем она взяла из мешка щепотку муки, начала ее сеять и приготовлять чурек. «Что она за сумасшедшая! Неужели она думает накормить нас, голодных, тремя ребрами мяса и щепоткой муки?»

Вдруг щепотка муки наполнила целое корыто, а от трех ребер наполнился весь котел мясом. «Какое чудо! — удивились орхустойцы.— Из трех ребер наполнился котел мясом, а из щепотки — корыто мукой. Объясни нам причину этого! Нас очень удивляет превращение малого в большое».— «Такая благодать была до рождения Патараз Хамчи. Это ребра быка, зарезанного до рождения Патараза, и мука, смолотая тоже до рождения Патараза. Но когда появился на свет Патараз Хамча, вся эта благодать пропала».— «Неужели виновник скудности — Патараз Хамча?» — спросил Патараз Хамча вдову. Она не знала его в глаза [в лицо] и отвечала: «Да!» «Как же восстановить прежнюю благодать, и зависит ли это от Патараз Хамчи?» — спросил он вдову. «Не знаю!» — отвечала вдова.

Орхустойцы возвратились домой. Патараз Хамча был сильно опечален тем, что его появление на свете есть причина потери благодати для всего человечества. Он решил погибнуть, чтобы не носить на себе больше человеческих грехов. Поэтому

по возвращении домой он позвал всех жителей, чтобы они привезли дров. Затем он нажег из этих дров углей и велел вокруг углей поставить меха. Он встал посреди углей и велел жечь их и поддувать мехами. Несмотря на ужасный жар, Патараз Хамча, хотя раскалился, но не умирал. Тогда он говорит с досадой: «Бросьте меня в реку. Может быть, вода отнимет душу мою!» Его бросили в реку и тогда он совсем окреп.

Известно, что Батоко Шертуко был посредником между этим светом и тем. Патараз Хамча попросил Батоко Шертуко, чтобы он взял его с собой на тот свет. Их встретил Ешпор [бог жертв]. «Ты прежде времени пришел сюда,— сказал Ешпор Патараз Хамче,— поэтому я не принимаю тебя».— «Если не принимаешь, то уничтожь скудость, порожденную среди людей из-за моего появления на свет,— сказал Патараз Хамча,— иначе я останусь здесь!» — «Я сниму только часть скудости. Одну часть я оставлю на вершинах гор, другую — на кобылицах и на женщинах [1] и две части — на всем человечестве. Ты же должен возвратиться назад и прийти обратно до захода солнца!» Патараз Хамча успел возвратиться, когда еще на вершинах гор светило солнце,— и этот свет называется «свет Патараз Хамчи».

Сеска Солса и Селий Пируа

Секса Солса и Селий Пируа были братьями [1]. Старший брат, Сеска Солса, был могучий и сильный телом. Младший, Пируа, был слабый телом, но хитрый и умный человек. При желании он отправлялся в подземный мир — Эл и вновь возвращался в солнечный мир [2]. Однажды, отправившись в Эл, Селий Пируа возвратился с водяной мельницей. До этого у людей имелись лишь ручные мельницы, поэтому они и назывались рукомолками. Принесенную мельницу Селий Пируа поставил на реке и начал молоть зерно. Люди рассказывали об этом удивительном, невиданном чуде.

Слух об этом дошел и до Сеска Солсы. Он решил взглянуть на чудо. Прибыл Солса к мельнице и, запустив свою ручищу, унес ковш и оба жернова к себе. По дороге, когда он нес все это, у него упал потрясок от ковша [3]. Он поставил мельницу у реки возле своего дома, но из-за потерянного потряска ему пришлось рукой пропускать зерно из ковша в отверстие бегуна. Сеска Солса из-за этого не мог отойти от мельницы. Тут пришел к нему Селий Пируа и сказал: «Я могу сделать потрясок, чтобы не приходилось тебе стоять прикованным к мельнице, но ты за это выделишь мне половину доли». Солса согласился. Если бы Солса и не унес силой мельницу, то все равно получил бы половину общей доли, ведь они были тогда неразведенные братья [4].

Однажды Сеска Солса вздумал разделиться с братом и сказал ему: «Теперь мы должны разделиться». «Будем мы раз-

деляться при людях или без них? Я хорошо знаю, какую долю ты мне выделишь»,— сказал Пиръа. «Что же я тебе выделю?» — спросил Солса. «Ты мне дашь всех белоголовых синих коров и земли, заваленные мусором и навозом от всего села, лежащие внизу»,— ответил Селий Пиръа. «Он знает, что я ему дам только худшее из выделенного, потому и не просит другого,— подумал Сеска Солса,— видно, такие коровы и земли ни к чему не пригодны». Сеска Солса так и сделал, как просил брат. Но Селий Пиръа хитростью добился у своего брата лучшей доли.

Селий Пиръа, принесший с того света мельницу, во многом облегчил труд людей, которые раньше размалывали зерно на рукомолке. Но одно искусство дал людям и Сеска Солса. Однажды на охоте он потерял глиняную трубку. Не имея листьев кукурузного початка, чтобы свернуть закрутку, когда ему очень захотелось курить, Сеска Солса сорвал с липового пня [5] луб [6]. Из него он и скрутил закрутку. После этого майстинцы [7] и стали закручивать табак в липовый луб.

Соска и Солса и накыстцы

Соска Солса однажды поехал на своем коне в селение Накыст (недалеко от Тумги Галгаевского общества). Он въехал в селение, доехал до середины, но никто его не пригласил к себе в гости. И так как он долго стоял так на улице, то лошадь его захотела пить. Никто не дал и воды для лошади. Тогда лошадь ударила копытом в землю: образовался родник, и она напилась воды. Родник этот существует и поныне. Так как накыстцы оказались людьми негостеприимными, то Соска Сосла сказал, уезжая: «Пусть потомки ваши будут ниже других [фамилий] [1].

Приключения нартов

Жили на белом свете семь нартов с сестрой [1]. Они занимались охотой. Однажды, воротясь с удачной ловли, они не нашли сестры. Задумались нарты и решили отправиться на поиски. Долго они ехали, ехали и добрались, наконец, до берега моря. Что же делать и куда ехать дальше? Шестеро снарядили лодку и отправились по морю, а седьмой остался под деревом ожидать их возвращения. Лег он и смотрит на небо. Прилетели к дереву голуби (а нарты знают птичий язык), и говорит одна птица другой: «Что это за человек там лежит?» Старший же между голубями отвечает: «Это нарт. Треугольное чудище [2] украло у них сестру, а живет оно за морем; никакая лодка туда не доедет». «А как же добраться до этого места?» — спрашивают молодые голуби. Можно дойти и по суху,— отвечает старший,— стоит лишь прилепить листья вот этого дерева к конским копытам!»

Слышит это нарт и думает крепкую думу. Долго он ждал, воротились и братья ни с чем. Рассказал им все нарт, и вот они добрались до дома Треугольного чудища. Взяли они сестру, схватили и чудище и привезли домой. Били они его, чем могли, но им не удалось его убить, и решили они тогда замуровать его в стену [3]. Чудище же не умерло потому, что душа его не была с ним. И слышен стон чудища и поныне в нартовском доме.

Сеска Солса и Бятар

Послушай. Много лет прошло с тех пор, много воды утекло с тех пор. Утекшая вода вспять не течет, ушедшее время не возвращается. И никто не знает, когда это было.

Говорят, жил когда-то молодец по имени Бятар [1]. Кроме старой матери, никого не было у него. Бятар кормил мать и себя, да так и жил. Пахота его длинной была, широко косила коса, пас он своих овец и коров — и так проходили день за днем в работе. А к ночи, чуть наступит темнота, он играл на пандыре, развлекая своей игрой себя и мать. Он сторонился коварства, подлости и мирно жил своим трудом. Если где понадобится, то мог он показать и искусство боя, но никогда в войне источника богатства не искал. За ум и мужество, за силу и добрые мысли его уважали люди.

В то время жил и человек по имени Сеска Солса [2]. Он имел дружину и крепок был силой и мужеством. Поэтому люди его называли «Сеска Солса из кованой стали». И слава та о нем пошла потому, что он вместе со своими всадниками всегда воевал и совершал набеги. Бятар и Сеска Солса не знали друг друга. Сеска Солса всегда был победителем, любые преграды он преодолевал и, уверовав в свою силу, однажды спросил своего семиаршинного и всеведающего коня:

— Есть ли человек на свет сильнее меня, мужественнее меня?

Всеведающий и правду говорящий конь ответил ему:

— Давно тебя я знаю, Сеска Солса, немало исходили мы дорог и троп в этом мире. И силу, и мужество имеешь ты в достатке, но, не в обиду тебе сказать, есть на свете один молодец по имени Бятар. Не скажу, что у него больше, чем у тебя, силы и мужества, но не слабее он тебя.

Сеска Солса знал, что конь его никогда не говорил неправду. Крепко опечалился он, узнав о безвестном молодце, который, хотя и не превзошел его, Сеска Солсу, но и ни в чем не уступал. Ях [3] закралась в его душу, гордыня обуяла его и он спросил коня:

— Старый подседельник, ноги волочащая скотина, откуда ты это знаешь?

Конь спокойно ответил:

— У того молодца есть знакомый мне маштачок. От него, хорошо знающего своего хозяина, я и узнал это.

— Не угождающий и словом, поехали тогда, вези меня к этому Бятару. Мы узнаем, таков ли он на самом деле, как ты говоришь.

Проделав путь за семь дней и ночей, доехали они до Бятара.

— Салам-алейкум. Принимаете гостей?

— Ва-алейкум салам. Приходи с миром. Не любящий гостя и богом нелюбим. Входи.

Много слышавший о Сеска Солсе, Бятар с почтением принял гостя. Когда поели и попили, хозяин и на пандыре сыграл, чтобы увеселить гостя *. Наблюдая за благородным поведением Бятара, Сеска Солса пробыл у него три дня [4]. Наконец, Солса поведал о цели своего приезда.

— Кто из нас сильней и мужественней? — спросил гость.

И так, и сяк спорили, спрашивали людей, и все отвечали по-разному: одни говорили, что превосходит Бятар, другие — Сеска Солса. Призадумавшись, молодцы, не знали, как разрешить спор. И тут старая мать Бятара, извинившись, посоветовала им:

— Есть под землей, на том свете, Элда [5] — владыка [хозяин] мертвых, который охраняет их души. Он знает все, что происходит и в солнечном мире, и в подземном. Только у него вы сможете узнать, кто из вас сильней и мужественней.

Старуха научила, как добраться до Эла, в который никто из живых еще не входил. И отправились Сеска Солса на своем коне и Бятар на своей лошадке по указанной дороге. Так доехали они до Терека, несущего, перекатывающего свои бурные воды [6]. Только перейдя реку, могли они продолжать свой путь. Терек был в те времена многоводнее и быстрее, чем сейчас. Но от дождя он стал совсем черным и, ворочая камни, стремительно мчал их в потоке. Все, что попадало в его воды, подобно пуле, уносилось быстрой водой. Опасно было переходить его. Бятар сказал:

— Опасная эта вода, поищем лучше броду.

Но желавший показать свое мужество, Сеска Солса ответил:

— Перейдем, это совсем не опасно!

При этом он хлестнул своего коня ногайкой и направил в сторону разбушевавшейся реки. Хоть и ногайкой хлестнул, и крикнул так, что конь присел, все равно конь фыркал и метался, но не шел в воду. Увидя его смятение, Бятар потихоньку сдавил колени и направил в реку своего маштачка. Принюхался конь, присмотрелся и, выбрав брод, начал спокойно и уверенно прорезать воду. За ним пошел и конь Сеска Солсы. Но в середине реки, там, где она быстрее и глубже, стало вдруг уносить тяжелого коня Сеска Солсы бурным течением.

Обратился тогда Сеска Солса к Тереку с просьбой:

---

* В то время на пандыре у ингушей играли и мужчины. Они не считали это для себя зазорным и унизительным (замечание сказительницы).

— Уменьши свои воды, я свой золотой пояс подарю тебе.

Сказав это, бросил он в воду золотой пояс, изготовленный умелыми мастерами. Доволен был Терек подарком. Поясом любуясь, играя с ним и купая в волнах, усмирился Терек и приуменьшил свои воды.

Как рассказывают люди, с тех пор вода в Тереке поубавилась[7]. И сегодня Терек многоводен, а каким же он был тогда? Перейдя реку, пошли они дальше. Перешли семь гор и семь морей. И, наконец, пришли они на край света. Земля совсем обрывалась здесь, и некуда было идти. Как и рассказывала старая мать Бятара, увидели они лестницу, уходящую вниз от края земли. Отпустив своих коней пастись, стали они спускаться вниз. Впереди шел Сеска Солса, жаждавший проявить свое мужество, за ним Бятар, не обладавший излишней гордостью [хвастовством].

Сколько ни идут — конца не видно, и нет ничего, кроме идущего снизу черного пара. Так, продвигаясь, они пришли к Элу[8]. У медных ворот, ведущих в Эл, сидело девятиглазое, девятируконогое, клыкастое, страшное Ешап[9]. Телом огромное, обросшее, как медведь, с длинными космами, облепленное вшами, оно непрестанно чесало себя когтями. Чтоб человек его не видел и чтоб во сне оно не приснилось! Когда они рассказали, зачем пришли сюда, то, рассмеявшись, Ешап сказало:

— До сего дня передо мной не появлялся живой человек, пожелавший войти сюда. В эти ворота не входил живой человек, он может войти лишь после своей смерти; вошедший же никогда не возвратится. Меня для этого и поставили на страже, и я исправно несу свою службу. Когда вы умрете, сможете свободно пройти сюда.

— Если ты нас не впустишь, я мечом разрублю тебя надвое, облика человеческого не имеющее Ешап,— сказав так, Сеска Солса вытащил меч.

Ударив в ладоши, передразнивая Сеска Солсу, рассмеялось Ешап. Не исполнить сказанное слово, не ударить оголенным мечом — большой стыд! Собрав всю имеющуюся силу, ударил он Ешап своим большим мечом. Раздался звон, будто меч ударился о твердый камень, издав «зоу»[10]. Он переломился, не срезав на теле Ешап ни одного волоска. Видя в этом забаву, еще больше рассмеялось Ешап.

— Если бы я было столь слабым, меня сюда бы не посадили. Спасибо тебе, мой мальчик, ты убил на моем теле одно из насекомых, не дающих мне покоя.

Бятар подумал: «Хотя это и Ешап, но оно все-таки женоподобное»,— и, повернувшись к нему, он сказал:

— Если бы ты разрешило войти нам, я бы принес тебе оттуда что-то хорошее.

Стало любезнее Ешап, но все же не пропускало. Заметив, что оно сомневается, Бятар продолжал:

— И вправду, впусти ты нас. Как обещали, мы принесем тебе что-то хорошее. Посмотришь на тебя, ты так приятна и привлекательна на вид. Не пристало ведь такому лицом и телом красивому созданию отвечать «нет».

Все и всегда говорили Ешап, что оно безобразно, как и было на самом деле. А ведь это было очень обидно, так как Ешап считало, что красивее его ничего не было на свете. Хитрые слова Бятара, как масло смягчает подошву ссохшегося чувяка, расслабили сердце Ешап. Обрадовавшись, оно вдруг сказало:

— Да живете вы долго и проходите.

Сказало и при этом слегка отодвинулось в сторону. Они быстро вошли в приоткрытые ворота. В своем внезапном мягкосердечии Ешап тут же раскаялось, но уже было поздно.

В Эле было темно и холодно [11]. Всюду были души усопших, причитающих «ахий-вахий» [12]. Души старых матерей плакали, вспоминая своих детей, оставшихся в солнечном мире. Души детей плакали, вспоминая своих отцов и матерей. Удивленные Бятар и Сеска Солса внимательно присматривались к этим душам. Одеты они были только в саван. Не похожи души на людей, живущих в солнечном мире. Большинство из них были души стариков и старух. Души молодых напоминали зачумленных людей, либо изувеченных и погибших воинов. Путники шли все дальше. К ним стали подходить души, проклинавшие Сеска Солсу. Все они были кто без рук, кто без ног, кто без головы, либо с изрубленными, изрешеченными телами, и все они не забыли ничего дурного, что он сделал им. Эти души угрожали ему расправой, после смерти, когда он спустится в подземный мир. А путники все шли и шли. Теперь к ним подходили другие души — тех, которым Бятар помог при их жизни и сделал добро. Все они благодарили его за это.

Посреди обители мертвых они увидели высокую башню, сложенную из человеческих костей. В ней сидел владыка подземного мира — Элда и творил справедливый суд над усопшими. Праведных он отправлял в рай, а грешных помещал в ад.

Увидя живых людей, очень удивился Элда.

— Что блуждаете вы в подземном мире, что привело вас сюда? Ведь никто не являлся ко мне по своей воле, и все готовы бежать отсюда!

— Мы не можем решить спор, кто из нас лучше. Ты только можешь ответить на этот вопрос.

Глубоко задумался владыка подземного мира и сказал:

— Обо всем, что происходит в солнечном мире, лучше меня никто не знает. Ведь бессмертных людей нет, после смерти все, содеянное человеком, предстает перед моим судом. Кто из вас лучше, сказать трудно, но я постараюсь ответить на это. Я расскажу вам кое-что, и каждый из вас скажет свое мнение.

В давние времена жили два друга. Все знали о них, как о верных и преданных друзьях. Один из них полюбил девушку,

и девушка дала согласие связать с ним свою судьбу. Второй тоже полюбил эту девушку, не зная, что ее любит его друг, и послал к ней сватов, на что и получил согласие от родителей. Но первый не знал об этом и, как всегда, захотел провести с любимой девушкой сладкую беседу. Она поведала ему о своем горе и сказала, что готова бежать с ним. Когда этот юноша возвращался домой, он встретил в пустынном месте убийцу своего отца. Его кровник был слаб, голоден, умирал от жажды и был безоружен. Скажите, как бы вы поступили на месте этого юноши?

Сеска Солса сказал:

— Если спросить меня, то я на месте этого человека увел бы девушку, потому что он полюбил ее раньше другого. А с кровником поступил бы так, как должно [13]. Каким бы ни был он, все-таки это мой кровник! Но не имей он оружия, я дал бы ему свое — лишнее.

Бятар же ответил:

— Не за сытным обедом время проводить, и не ради красного словца нужна дружба. В большом деле и в несчастье проявляется она. Два тяжких горя постигли юношу. Мне кажется, что я оставил бы девушку полюбившему ее товарищу, как бы это ни было трудно, но так именно должен поступить настоящий друг. Трудно пройти мимо кровного врага. И все-таки, встретив его в таком жалком виде, я отпустил бы его, поделившись своим хлебом-солью. Да и мало чести убивать беспомощного! Но в другое время я непременно бы взял свой долг крови [14]. Тем более, что, будь он здоров, ему труднее расстаться с жизнью!

Выслушав оба ответа, Элда сказал:

— Ты не огорчайся, Сеска Солса. Если судить о мужестве по-твоему, то мужественнее тебя никого нет. По вашим ответам я понял, что слово «мужество» Бятар понимает вернее. Не из одной храбрости состоит оно и многое в себя вбирает. Рассудком определяется мужество.

Понял тогда Сеска Солса, что по мужеству он уступает Бятару.

— Теперь посмотрим, кто из вас сильнее,— сказал Элда.

Сказав это, поднял он над головой свой посох, который держал в руке, размахнулся и наполовину вогнал в крепкий литой камень, лежавший перед ним. И сказал Элда:

— Кто вытащит посох из камня, тот и сильнее.

Тут Сеска Солса и подумал про себя: «Теперь хоть покажу свою силу, иначе будет позор!».

Много силы было в теле Сеска Солсы, и он был уверен в своей победе.

— Я вытащу этот посох,— сказал он.

А Бятар не спешил. Собрал Сеска Солса всю силу своего тела и потянул посох обеими руками. Он так сильно уперся

ногами в камень, что превратил его в щебень. Истратив всю свою силу, Сеска Солса не вытащил посоха, и еле стоял на ногах от усталости.

Потом подошел Бятар. Он спокойно одной рукой вытащил посох из щебня и протянул владыке мертвых. Понял Элда, почему Бятар не стал первым тянуть посох, и тут сказал:

— Сеска Солса, в твоем теле кроется большая сила, но, когда сила соединяется с умом, человек становится еще могущественнее. Батяр победил тебя в споре. Я не говорил до сих пор с живыми людьми солнечного мира, хотя и сужу души умерших по их земным поступкам. Так я рассудил и вас. Нужно ли вам еще что-нибудь от меня?

Бятар ответил:

— Спасибо тебе за твои речи. Мы не можем просить тебя о многом, но у нас есть к тебе еще одна просьба. Мы, красивые слова говоря Ешап, охраняющему вход в Эл, проникли сюда, обещая сделать ему подарок. Теперь же нам нужна твоя помощь. Кроме тебя, никто не поможет нам выйти отсюда!

— Легче этого ничего нет,— сказал владыка мертвых и подал Бятару гребень с толстыми зубьями, размером в два локтя.— Давно Ешап беспокоят вши, если вы подарите ему этот гребень, то большего добра и не сделаете!

Выразив Элде благодарность, они отправились в обратный путь. Увидело их Ешап и сразу же стало в воротах. Улыбаясь, спросило путников:

— Где обещанный вами подарок, мои детки? Не удастся вам теперь так легко выйти отсюда. Это во много раз трудней, чем войти сюда!

И тогда Бятар ответил:

— Спасибо тебе, что ты называешь нас своими детьми, а вот и наш подарок,— и он отдал ему гребень.

Схватив гребень, Ешап ожесточенно изо всех сил принялось чесать свои космы. От радости оно пришло в экстаз и захлебывалось от смеха, а вши, величиной с большой палец, падали на землю, стуча, будто камни: тох, тох [15].

Сказав про себя: «Упаси бог нас быть твоими детьми»,— и выбежав за ворота, они отправились в путь. И вновь взбираясь по лестнице, ведущей из тьмы Эла, вышли в этот солнечный мир, и, сев на своих коней, повернули к дому.

Хотя Бятар и победил в споре, Сеска Солса, черной зависти в сердце не тая, заключил с ним дружбу. А затем свою от красоты умирающую сестру за Бятара выдал и тем родство скрепил с ним.

Стал Бятар поживать с красавицей женой. Родились у них дети, у этих детей тоже были дети, и от них дети пошли, и до сего дня дошел их корень. Если вы увидите благородного, умного и мужественного человека, знайте, он произошел от них.

[Соска Солса и Горжай]

Давно это было. Сидели орхустойцы [1]; между ними находился Соска Солса [2]. Они рассуждали: «Есть ли такой край, где бы [они] не были и не грабили?». В то время, когда они вели этот разговор, возвращалась с реки одна вдова [3] с водой. Она невольно подслушала разговор орхустойцев. Ее заметили и орхустойцы. «Она, вероятно, смеется над нашей самоуверенностью! Пойди узнай, Батоко Шертуко: может быть, она знает страну, в которой мы не были и не грабили?». Батоко Шертуко отправился к вдове спросить ее об этом. «Я вдова-сирота. Если ответ мой не понравится, орхустойцы могут оскорбить меня. Кто заступится за меня?» — «Не бойся, скажи!» — говорят орхустойцы.— «За семью горами пасется стадо Горжая, и на это стадо орхустойцы не нападали!» — «Надо отправиться!» — сказали они все вместе.

Орхустойцы отправились в путь. Вот перешли они седьмую гору и увидели громадное стадо Горжая. «Стыдно и недостойно поступать тайным образом!— говорит Соска Солса,— надо дать знать Горжаю [4], что орхустойцы собираются напасть на его стадо. Пусть приготовится!» Они послали к Горжаю. «Как они могут напасть на стадо, из которого посвящают богу жертвы? Это будет с их стороны святотатством! Я тебе не верю. Вероятно, между ними что-нибудь произошло»,— сказал Горжай посланному и отправил его обратно. «Как же мы можем уверить его, что хотим сделать нападение, чтобы он поднял тревогу?» — сказал Соска Солса. «Его может уверить только невестка его, жена его младшего сына. Она ходит за водой того источника, из которого сам Горжай пьет воду. Если она скажет ему, то он поверит ей. Кто из вас способен завлечь женщину?» — спросил Соска Солса. «Я могу!» — сказал один из орхустойцев по имени Тахшако [5].

Тахшако отправился рано утром, ко времени намаза, к источнику, откуда брал воду Горжай. К его приходу пришла туда любимая невестка Горжая. Он утащил ее, порвал на ней платье. Когда они возвращались, то Тахшако говорит ей: «Скажи своему свекру, что пришли орхустойцы, и в том числе Соска Солса, угнать его белое стадо»,— пригрозив, что если она промолчит, то он разнесет слух, что он имел с ней любовное сношение. Он сказал, что будет ждать от нее ответа.

«Со мной сегодня сделал посрамление один из орхустойцев. Вот доказательство — разорванное мое платье. Он просил, чтобы ты приготовился к нападению на твое белое стадо»,— сказала она Горжаю.— «Женщина всегда остается бесстыдной! Я смотрю на тебя, как на женщину, потерявшую стыд. Как могут напасть на мое стадо, которое я посвятил с благодарностью своему создателю — богу и высоким святым. Когда я приношу жертву, то не жалею лучшего барана. Неужели есть

у кого-либо жадное [корыстолюбивое] желание?» Горжай не поверил своей невестке. Невестка возвратилась к источнику, где ждал ее Тахшако, и сказала ему: «Я сказала своему свекру о намерении орхустойцев напасть на стадо, но он мне не поверил». Тахшако возвратился к своим.

«Ну, что тебе удалось сделать?» — спросили орхустойцы. «Я ждал любимую невестку Горжая у источника, и когда она явилась, я схватил ее, порвал платье на ней и велел сказать свекру о наших намерениях. Она возвратилась и сказала, что Горжай не поверил ей». «Какими средствами вызвать Горжая на тревогу?» — сказали орхустойцы. Они отправились за советом к пастухам. «Единственное средство — это убить любимую птицу Горжая [6], сидящую на его башне»,— сказали пастухи. Тогда Соска Солса обратился к орхустойцам с следующим вопросом: «Кто из вас лучше всех умеет стрелять?» «Я могу!» — сказал один из орхустойцев по имени Орузби. Орузби чуть только рассвело отправился в дом Горжая и убил его любимую птицу. Рано встал Горжай и увидел на дворе свою любимую птицу.— «Видно, меня не хотят оставить в покое!»

Оседлав своего коня, сев на него, он поднял тревогу. Он обратился к небу со следующими словами: «Орхустойцы пришли угнать мое белое стадо, из которого я всегда приносил лучшего барана богу и великим святым. Заступитесь за меня все святые!» Его мольба была услышана Сели [богом-громовержцем]. Потом поднялась буря, гроза, и все жители погнались за орхустойцами. Те из орхустойцев, которые стреляли лучше, шли последними. «Надо идти потише, пусть догоняет Сели, я пожму бока этому святому!» — сказал Соска Солса. Действительно, их догнал Сели, и Соска Солса схватил святого и поломал ему ребра [7]. Буря и гроза утихли. Святой перестал преследовать орхустойцев, и небо очистилось. Когда стало светло, орхустойцы позволили Горжаю догнать их. Соска Солса схватил Горжая, связал его и посадил на лошадь лицом к хвосту [8], потом пустил в поле на смех людям.

Орхустойцы возвратились со стадом Горжая домой.

[Колой Кант]

Жили три брата, и самый младший из них был Колой Кант [1]. С малых лет он не работал и только укреплял свои телесные силы. Семь лет прожил он на счет старших двух братьев. Когда он почувствовал в себе значительные силы, тогда взялся за работу. Он имел особенную страсть к овцам — и потому сделался пастухом. В это время у всех братьев было всего двадцать овец, и между ними был один козел, говоривший почеловечески и прозывавшийся по имени своего хозяина, т. е. Колой Кант.

Когда Колой Кант в первый раз отправился пасти своих

овец, то заблудился и перешел через несколько гор. Двенадцать лет [2] не было о нем ни слуха, ни духа. За это время стадо у Колой Канта увеличилось настолько, что овец нельзя было сосчитать, и если обозревать пространство, которое они занимали во время пастьбы, то невозможно было видеть конца стада. Всех овец Колой Кант загонял в огромную пещеру, имевшую вход наподобие ворот. Вместо дверей он приставлял плоский камень, который могли передвинуть только 60 человек; он же сам одной рукой ставил его.

Соска Солса с 60 орхустойцами решил отправиться за добычей; но прежде он заехал, как делал это всегда, к Ботоко Ширтге посоветоваться, куда ему отправиться. «Поезжай к Колой Канту. Он имеет баранту без счета, но я вперед предупреждаю, что ты не сладишь с ним. Он чересчур силен»,— сказал Ботоко Ширтга.— «Что ты говоришь, Ширтга [3], зачем ты стыдишь меня пред орхустойцами? Неужели я, Солса, который по силе, отваге, хитрости не находил до сих пор себе соперника, не могу победить пастуха?». Он отправился со своими товарищами к Колой Канту с намерением угнать у него баранту.

Подойдя к пещере, где находился Колой Кант, орхустойцы сообща отодвинули камень, стоящий при входе в нее. Как только они вошли, к ним направился козел, говоривший по-человечески, и стал драться с ними. «Что ты делаешь, Колой, разве ты не видишь, что это гости?» [4] — сказал Колой Кант, который только что проснулся. Он стал отгонять козла, но в это время 60 орхустойцев кинулись на него со всех сторон, и сам Соска Солса бросился на него. Колой Кант размахнул свои плечи и ударил всех орхустойцев о стену пещеры, а Солсе дал такую пощечину, что тот закружился, как кубарь. Они ушли от Колой Канта чуть живыми.

Солса пошел к Ботоко Ширтге и сознался, что существует в мире человек сильнее его — это Колой Кант. «Но он или я должен умереть,— добавил Солса,— нам нельзя жить вместе в одно и то же время!» Солса попросил Ботоко Ширтгу, чтобы тот нашел средство как-нибудь уменьшить силу Колой Канта или научил бы, как победить его. «Я знаю одно средство,— сказал Ботоко Ширтга,— надо вовлечь Колой Канта в любовную связь с какой-нибудь женщиной. Если он проведет недели две с женщиной, то потеряет свою прежнюю телесную силу [5]. Если хочешь победить своего соперника — Колой Канта, подошли к нему свою сестру. Пусть она постарается завлечь его. Через две недели ты отправишься с прочими орхустойцами к Колой Канту, и вы смело можете связать его и угнать всю его баранту».

Солса так и сделал. Он подослал свою сестру к Колой Канту. Колой Кант принял ее и ночью для незнакомой гостьи зарезал барана. Поужинав, они легли спать отдельно, но спустя

некоторое время сестра Солсы [6] встала, подошла к тому месту, где лежал Колой Кант, и хотела лечь с ним, сказав, что сама судьба назначила ей быть его женой. «Поди прочь,— сказал Колой Кант,— знай, что я дал слово никогда не жениться, не иметь дела ни с какой женщиной. Уходи от меня завтра же, если ты захочешь попросить что-нибудь, то я охотно отдам тебе половину своей баранты, отвяжись только от меня!» Но она осталась и на другую ночь опять явилась к постели Колой Канта. Он опять прогнал ее. На третью ночь, когда она подошла к нему, он уже не мог пересилить страсть и позволил ей лечь с собой. С этого времени Колой Кант предался своей страсти — все время проводил с сестрой Соска Солсы. Он уже перестал пасти баранов; вместо него смотрел за ними и загонял их в пещеру козел, говоривший по-человечески. Чем больше Колой проводил времени с сестрой Солсы, тем больше он терял силу. Он уже не мог плотно ставить камень при входе в пещеру. День ото дня вход расширялся. Через десять дней можно было свободно войти в пещеру.

Между тем Солса не забыл совета Ботоко Ширтги. Спустя две недели он отправился с Ботоко Ширтгой и своими товарищами-орхустойцами к Колой Канту. Так как вход в пещеру был свободен, они вошли туда без препятствия и застали Колой Канта спящим на коленях у сестры Солсы. Орхустойцы немедленно связали его веревкой, сделанной из конского волоса [7].

Колой Кант тогда только проснулся, когда уже был связан. Проснувшись, он стал биться так, что веревка, которая связывала его, врезалась до самых костей. Орхустойцы зарезали его любимца козла для шашлыка. Колой Кант просил у них, чтобы они дали ему какую-нибудь кость его козла. Орхустойцы отказали ему в этой просьбе. «Я ему дам, что он просит»,— сказала сестра Солсы и подала ему бедренную кость. Взяв из рук виновницы своего бессилия кость, Колой Кант сделал из нее зурну и заиграл на ней жалобно [8]. Звук этот был услышан женой старшего брата Колой Канта, когда вечером она на дворе доила коров. Она сказала: «Это играет не кто иной, как младший брат моего мужа. С ним какое-нибудь несчастье случилось». Она пошла сообщить об этом мужу и деверю. Те немедленно помчались в ту сторону, где жили орхустойцы, предчувствуя, что брата их, вместе с его барантой, угнали орхустойцы.

Они уже догоняли орхустойцев между Джераховским и Дарьяльским ущельями, но бог, предвидя, что если братья Колой Канта догонят орхустойцев, то прольется человеческая кровь,— провел для устранения кровопролития реку Терек так, что на правом берегу остался Колой Кант с братьями и сестрой Солсы и с половиной баранты, а на левом — орхустойцы с остальной половиной баранты Колой Канта, как бы в калым за сестру Солсы. Колой Кант, видя, что его отделяет Терек

от орхустойцев, и желая показать им свою силу и ненависть к ним, схватил длинный плоский камень, ударил его о землю, говоря, что он швырнул бы их тоже о землю, если бы они попали ему в руки. Орхустойцы тоже, как бы в ответ ему, ударили такой же камень о землю [9]. Погрозив и показав свою силу, они разошлись: орхустойцы отправились в Санаби [10], а Колой Кант с братьями и сестрой Солсы, которую он взял в жены, отправился домой. Прибыв в свой родной аул, Колой Кант пожелал испытать, сколько у него осталось силы после женитьбы. С этой целью он влез на вершину горы и поставил один на другой три камня громадной величины [11]. С тех пор его никто не трогал и не покушался угнать его баранту.

Соска Солса и Колай Кант [1]

Колай Кант жил в пещере, в которой он запирал на ночь несколько тысяч голов баранты. Соска Солса хотел угнать ее у него, но не мог со всеми своими всадниками-нартами отодвинуть камень, загораживавший вход в пещеру [2]. Тогда он пустился на хитрость и послал к Колай Канту, не имевшему ни разу в жизни никакого дела с женщиной, одну красивую девушку. После первой ночи, проведенной с этой девушкой, Колай Кант так ослабел, что не смог придвинуть плотно камень к входу в пещеру, и осталась щелка, в которую могла пройти кошка. После второй ночи отверстие стало больше прежнего; а после третьей ночи оно было открыто наполовину. Тогда Соска Солса вошел в пещеру, связал спящего Колай Канта и угнал всю его баранту. Колай Кант проснулся и увидел себя связанным по рукам и по ногам. Тогда он взял кость от ноги барана, сделал из нее зурну [3], и заиграл на ней песню [4]. На его зов [песню] немедленно прискакала к нему его сноха и освободила ему руки и ноги. Он пустился в погоню за похитителями и прибыл к Тереку, когда Соска Солса успел уже переправиться на тот берег реки и когда уже половина баранты была на том же берегу [5]. Колай Кант хотел переправиться, но вода Терека увеличилась, и он остался на этом берегу. С досады он схватил две огромные скалы и бросил их [6] в Терек, сказав: «Если бы я догнал тебя, то вот что сделал бы!» Оба камня вонзились наполовину в землю и так стоят теперь. Соска Солса тоже кинул камень, поменьше, нежели тот, и он стоит на том месте, воткнувшись в землю. Камни эти стояли при слиянии реки Армхи с Тереком, против Джераховского поста на Военно-Грузинской дороге. Лет 30 тому назад они были там, но недавно один камень Колай Канта смыт водой [7].

Колой Кант

В древние времена в горах жил Колой Кант. У него было три тысячи овец, которых он держал в пещере. Загнав овец в пещеру, он большой каменной плитой * прикрывал вход в нее и только потом ложился спать. Эту плиту он отколол от одного гладкого утеса.

Сеска Солса задумал увести в плен Колой Канта. Когда Колой Кант, прикрыв вход в пещеру плитой, лег спать, прибыл Сеска Солса со своими всадниками, но не смог он сдвинуть плиту с места. Солса приложил все усилия, но у него ничего не получилось. Тогда Сеска Солса отправил к Колой Канту одну девушку.

В первую ночь Колой Кант зарезал для девушки большого барана. Колой Кант лег на свою постель, а она на другую — так они и провели ночь. На утро он приготовил оставшееся мясо, угостил девушку, сам поел и, сказав ей: «Если уйдешь — пусть уход твой будет мирным, если останешься — да будет тебе здесь хорошо!»,— ушел с овцами.

Вечером он возвратился с отарой, девушка еще не ушла. Он снова зарезал барана, накормил ее ужином, уложил спать, а сам лег на отдельную постель. На второе утро, как и прежде, угостил ее Колой Кант, а уходя, сказал: «Если уйдешь — пусть уход твой будет мирным, если останешься — да будет тебе здесь хорошо!». Сеска Солса подошел к входу пещеры и сказал девушке: «Меня и моих всадников ты голодом моришь. здесь негде раздобыть пищу. Совершай быстрее свое дело. Если не исполнишь, я убью тебя!».

Вечером Колой Кант вернулся домой. Как и прежде, он после ужина решил лечь на отдельную постель, но девушка сказала: «Ты сторонишься меня и ложишься на отдельную постель, но я пришла, чтобы стать твоей женой». «Хорошо, если так»,— сказал Колой Кант и лег с ней. Утром, отодвинув плиту и выгнав овец, Колой Кант поставил на место каменную плиту, но он настолько ослабел, что между плитой и входом в пещеру осталась щель, в которую могла бы пройти кошка. После второй ночи он ослабел настолько, что, когда старался поставить плиту на место, осталась щель, в которую могла бы пройти овца. На третью ночь остался проем, в который могли бы пройти две овцы рядом или человек в бурке и с оружием. В четвертую ночь Сеска Солса с двенадцатью всадниками ворвался в пещеру, связал лежавшего с девушкой Колой Канта, увел его в плен и угнал отару овец [1].

В полдень они дошли до ущелья, где сейчас протекает Терек. День был очень жаркий, и они решили отдохнуть и поесть. У Колой Канта был, говорят, один большой козел-вожак. Сеска

---

* По словам сказителя, плита эта толщиной в локоть, шириной в двадцать локтей и длиной в две-три сотни локтей.

Солса и его всадники убили этого козла и сели есть его мясо, а Колой Кант лежал связанным. «Поел бы ты мясо своего козла?» — спросили они. «Мясо я не стал бы есть, а вот его голенную кость погрыз бы»,— ответил Колой Кант. Обглодав мясо, они отдали ему кость голени. Когда Колой Канту бросили кость, он ногтем проделал лак [2], мизинцем продырявил пять дырок. Из кости получилась зурна, на которой он заиграл.

Гревшаяся на солнце мать [3] Колой Канта услышала его игру. Вошла она в дом и говорит своим сыновьям: «Сегодня наш мальчик играет грустную мелодию, какое-то горе его постигло». Два брата быстро поехали на помощь в ту сторону, откуда доносились звуки мелодии. Когда они галопом миновали место, где стоят Три креста [4], им встретился один всадник. «Не видел ли ты по дороге чего-либо?» — спросили они всадника. «Я видел, как Сеска Солса и его всадники увозили связанного Колой Канта и угоняли его отару овец»,— ответил всадник. Они поскакали дальше, а всадник отправился своим путем. «Они начнут воевать между собой, из-за чего будет большой вред»,— решил всадник. Он поскакал им вслед, догнал их и поехал с ними.

К вечеру добрались они [до места], но боя в эту ночь не начали. Ехавший с братьями Колой Канта всадник, когда они расположились на ночь, взмолился: «Господи! Пусть Колой Кант и половина его отары останутся по эту сторону Терека, а Сеска Солса и его всадники с другой половиной отары — на той стороне. А между ними пусть образуется большая река, которую не смог бы перейти ни один человек». (В те времена Терек был небольшим ручьем, но после этой молитвы он стал таким многоводным, что через него никто не смог бы перейти.) Этот всадник, говорят, был святым провидцем.

Колой Кант, половина отары и преследователи оказались по эту сторону [Терека], а Сеска Солса со своими всадниками и половиной отары остались на той стороне. «Приди ты ко мне, когда я не связан, а свободен, как сейчас, узнал бы ты, что я с тобой сделал бы!» — сказав это, Колой Кант оторвал от скалы глыбу и бросил ее в сторону Сеска Солсы. Глыба угодила прямо в костер [5], у которого сидел Солса со своими всадниками, ушла в землю на пять-шесть локтей и на столько же торчит наружу [и по сей день].

Они отправились домой. Возвратившись, Колой Кант подумал: «Сохранилась ли во мне прежняя сила?» Чтобы проверить это, он принес большой камень. «У меня сохранилась лишь половина прежней силы»,— сказал Колой Кант. Затем он принес камень поменьше и положил его на первый, а сверху еще один, поменьше. «Пусть потомки говорят: «Это камни, поставленные Колой Кантом»,— сказал он, покинул пещеру и стал жить в башне со своими братьями [6].

Гезама Али и Толам-Аго[1]

Гезама и его сын Гезама Али происходили из чеченцев. Однажды сын задумал отправиться с овцами в горы, где они давали хороший приплод.

Толам-Аго был среди нартов именитый нарт. Толам-Аго узнал, что Гезама Али с овцами находится в его крае. Имени Толам-Аго не смел назвать ни один житель города, в котором горело девять тысяч огней. На коне величиной с гору, а сам величиной с половину горы направился он к Гезама Али. «Придет — по воле приведу, не придет — силой приведу и овец пригоню»,— так решил Толам-Аго.

До полудня дошел до Гезама Али конь, а после полудня показался [на коне] и сам Толам-Аго. Не ожидая салама[2] от Толам-Аго, Гезама Али первым приветствовал его. После этого робость закралась в сердце Толам-Аго. Спéшил своего гостя Гезама Али. Окинув его взглядом, он подумал: «Сколько баранов стоит зарезать такому гостю?. Да, он и не съест больше одного, а если и съест, так этого будет для негó достаточно». Так рассуждая, Гезама Али зарезал ему и себе по одному барану и стал смотреть, как ест гость, а ел он медленно. Не успел Толам-Аго съесть и половину барана, как Гезама Али съел целого барана; не успел Толам-Аго выпить и одной чаши бульона, как Гезама Али опорожнил весь котел. После ночи, поутру, отогнав своих овец подальше, спрашивает Али у Толама: «Что у тебя за дела? Без причины ты бы не явился. Теперь я к твоим услугам». «Нет у меня особых дел. Услышав, что ты появился в малообитаемом крае, я пришел установить с тобой родство [дружбу]» — ответил Толам-Аго.

Толам-Аго возвратился домой. Прошло четыре года. Однажды говорит он своим хилым [слабым, трусливым] нартам: «У Гезама Али овцы уже расплодились. Я был у него четыре года назад. Пойдите, пригоните овец и по доброй воле приведите и его самого». Прибыли они к Гезама Али, а было их 63 нарта. «Мы заберем твоих овец, по своей воле можешь пойти и сам». «Сам я не пойду, а овец забирайте»,— сказал Гезама Али. Они взяли овец и ушли.

Когда они скрылись, Гезама Али вскочил на коня и прибыл домой. Он сказал отцу, сидевшему на сходке: «Дада, у меня есть к тебе дело». Отец не обратил на его слова никакого внимания. Тогда он обратился к матери: «У меня нарты забрали овец, и поэтому я приехал домой. Приготовь мне 63 стрелы». Сам Гезама Али поспешно принялся за изготовление лука. Мать посоветовала ему: «Иди, покушай. Один раз проглоченное [пища] хватает на двадцать дней пути, два раза проглоченное — на сорок дней пути, три раза проглоченное — на шестьдесят дней пути».

Пищу, застревавшую в горле, отведав трижды, собрался он в погоню за нартами. Мать ему говорит: «Если будешь ехать быстро по селу и, догнав их, возвратишься [ни с чем], тебя посчитают трусом. Проедешь по селу медленно, люди скажут: «Он не догнал их, потому что и за селом не спешил». Гезама Али проехал через село медленно, но за селом пустил коня вскачь.

Один из самых хилых нартов, оглянувшись, увидел разлетающиеся искры. Он спросил нарта, главного среди нартов: «Что это за огни горят?» — «Это пламя от копыт коня Гезама Али, бьющих о гору».— «А что это за туман стелется?» — «Это пар, бьющий из ноздрей коня Гезама Али»,— ответил нарт, главный среди нартов.— «Оставим овец и убежим?» — «Нет нужды бежать, ведь тогда нас убьет Толам-Аго; здесь останемся — Гезама Али убьет»,— ответил нарт, главный среди нартов.

Догнал их Гезама Али, 63 стрелами убил 63 нартов и направился со своими овцами на кутан. Там забрал он свои вещи и возвратился домой к отцу. Дома он говорит отцу: «В малообитаемом крае я имею родственника [друга] Толам-Аго. Позволь мне съездить к нему». Отец разрешил и снарядил его в дорогу.

Прибыл Гезама Али к Толам-Аго, у которого была жена-красавица. С первого взгляда жене Толам-Аго понравился Гезама Али. Она поведала ему о подлом поступке мужа. Утром Гезама Али говорит хозяину: «Я знаю, что ты сделал подлость, и теперь мы должны драться!» «Как же я буду с тобой драться, когда я величиной с полгоры и тебе не поднять меня?», — спросил Толам-Аго. «Это ты увидишь, когда мы начнем драться»,— ответил Гезама Али. И они начали драться. Гезама Али приподнял Толам-Аго и по голень вогнал его в землю. Толам-Аго приподнял Гезама Али и тоже по голень вогнал в землю. Схватил Али Толама и по самую грудь вогнал его в землю. Только собрался он снять с него голову, как тот взмолился: «Не убивай меня, любое твое желание я исполню!». «Хорошо, принеси [со стороны] землю и сделай для меня три кургана, а три готовых кургана ты вспашешь [до уровня земли]», —сказал Гезама Али, взял пленников и возвратился к отцу. Ныне распаханные курганы [3] были распаханы еще тогда.

Сеска Солса и Кинда Шоа

Недалеко от Эгикала находится кладбище в местности Киндий эмараш. Раньше, говорят, на том месте жили Кинда и его сын Шоа [1]. Когда отец умер и Шоа остался один, говорят, Сеска Солса прислал к нему человека.

— Я бы пришел к тебе в гости в такой-то день, если ты будешь согласен.

— Приходи. По верху идти я тебе не разрешаю. По низу, вдоль реки Армхи, иди,— ответил Шоа [2].

Сеска Солса, взял с собой по своему желанию то отправляющегося в Эл, то возвращающегося в солнечный мир Боткий Ширтку [3], прибыл по указанной ему дороге к башне Кинда Шоа.

Увидев приближающихся гостей, хозяин дома связал свою мать. Она была такой силачкой, что ломала у человека любую часть тела, стоило только ей прикоснуться до него. Когда пришли гости, мать Шоа стала просить сына: «Отпусти ты меня, разреши поздороваться с гостями!».

Хозяин зарезал барана и приготовил угощение для гостей. Но, когда его поставили перед Сеска Солсой, тот сказал: «Кинда Шоа, если ты не развяжешь свою мать, я не прикоснусь к еде» [4]. «Сказанное тобой не могу не выполнить»,— сказал Кинда Шоа и развязал свою мать. Обрадованная женщина вышла к гостям, чтобы поздороваться с ними. При виде ее Солса пытался встать из уважения к хозяйке дома, но она предупредила желание гостя и слегка дотронулась рукой до его бедра, сказав при этом Солсе и Боткий Ширтке: «Садитесь, дети!». Но бедро Солсы, которого коснулась мать Кинда Шоа, сломалось от этого, и гость упал.

— Вот этого-то я и боялся,— произнес хозяин и вывел свою мать прочь.

У Шоа был оселок, который обладал чудесным свойством: стоило его смочить водой и приложить к перелому, как кости тут же срастались. Шоа так и вылечил Сеска Солсу. Сеска Солса остался доволен хозяином дома, его поведением и поступками и сказал ему:

— Я выдам за тебя свою дочь.

— Я согласен. Я выгоню тебе из загонов столько коров, пока ты не рассмеешься от удовольствия,— ответил Кинда Шоа.

Утром, как только рассвело, когда Сеска Солса и Боткий Ширтка вышли, Шоа начал выгонять из загонов скот для Солсы. Увидев с той и с другой стороны выходящих из загонов таких жирных, что переваливались с бока на бок, обросших, беломордых синих коров [5], Солса рассмеялся от удовольствия.

Как только он рассмеялся, Боткий Ширтка бросился к скоту и отделил ту часть, которая успела выйти из загонов до того, как Солса выразил свою радость. «Что ты делаешь? — спросил у него удивленный Солса. «Тебе обещали выгонять скот до тех пор пока ты не засмеешься. Я хочу выделить твой скот»,— ответил Ширтка. И еще добавил: «Свой скот ты должен разделить на три части: одну часть — себе, другую — своей дочери и третью часть — аулу». «Я не могу не делать того, что говоришь ты, спускающийся в преисподнюю и возвращающийся в солнечный мир Боткий Ширтка» [6],— сказал Солса и свой скот, как говорил Ширтка, разделил на три части.

Так женился Кинда Шоа на дочери Сеска Солсы.

Эшк [1] и Сеска Солса

Эшк жил в Эгикале. Он был известный человек. Недалеко от Эгикала жил Сеска Солса. Они были хорошими друзьями. Однажды товарищи договорились, что завтра пойдут за добычей. Утром, в условленное время, Эшк подъехал к дому Сеска Солсы и начал звать его. На зов вышла дочь Сеска Солсы и сказала Эшку:

— Он ушел еще на заре [2], сказав, что идет за добычей.

— Принеси мне напиться,— попросил Эшк.

Девушка вошла в дом и вынесла воду в золотой чаше. Выпив воды, Эшк подхватил девушку, посадил ее впереди себя, а чашу опустил в переметную суму.

— Сеска Солсе будет добыча, а мне красивая девушка,— сказал он и поскакал домой.

Когда Сеска Солса вернулся домой и узнал о случившемся, он поехал к Эшку и стал у его ворот. Сеска Солса настойчиво и запальчиво вызывал хозяина.

— Мы не будем разговаривать вне дома, ты должен войти,— сказал Эшк и пригласил Сеска Солсу в дом. Мать Эшка стояла и слушала разговор, происходивший между ее сыном и Сеска Солсой. Сеска Солса стал угрожать и требовать, чтобы вернули его дочь. Тогда мать Эшка сказала Солсе:

— Перестань и много не говори, девушку мы не вернем.

При этом старуха дотронулась до плеча Сеска Солсы. От ее прикосновения у него сломалась плечевая кость. Сеска Солса же все продолжал возмущаться и требовать.

— Девушка останется у нас. Не говори того, чего все равно не будет,— произнесла она и дотронулась до другого плеча. Сломалась тут и вторая кость.

— Вы люди сильные, я не могу с вами тягаться. Пусть дочь остается у вас,— сказал Сеска Солса.

Эшк женился на дочери Сеска Солсы, и они стали жить и поживать [3].

Сказание о нарте Соска Солсе и Охкыр Канте [1]

Соска Солса поехал в селение Охкыр, где жил Охкыр Кант, с целью отбить у него жену. В то время Охкыр Канта не было дома. Жена его, узнав, что Соска Солса приехал, чтобы увезти ее, выдавила свое молоко, приготовила на нем молочную кашу, прибавила сластей разных и послала эту кашу со своей матерью гостю. Соска Солса, не зная, на чем она приготовлена, начал есть и хвалить кашу, спрашивая, из чего она приготовлена. Мать ответила, что эта каша приготовлена на молоке ее дочери. Тогда Соска Солса увидел, что он обманут ею, потому что сделался с этого времени молочным братом жены Охкыр Канта и молочным сыном ее матери. Затем он уехал прочь [2].

Любимая Альбика

Сеска Солса был могучим из могучих мужей. Он ездил на сером коне. За ним всегда стояло 60 всадников, орстхойцев (архустойцев). Конь его был высотой всего в три локтя [1], а копыто у коня не больше, чем у жеребенка. Он мог идти высоко в горы, а на следующий день к обеду доскакать в Грузию.

У Сеска Солсы был друг Охкархой Кант. Он был не менее известным человеком. У Охкархой Канта была красивая жена, которую звали Любимая Альбика. Сеска Солса задумал отбить ее у Охкархой Канта. Сев на серого коня, Сеска Солса вместе с 60 всадниками поехал в Охкаре [2]. Охкархой Кант и не подозревал о том, что задумал Сеска Солса. Любимая Альбика сказала прибывшему в Охкаре Сеска Солсе:

— Сеска Солса! Ты — глава страны галгаев, как Охкархой Кант — глава страны грузин [3]. Предупреждаю тебя: если ты вздумаешь насильно увезти меня, то не сможешь тогда посещать страну грузин, а Охкархой Кант лишится возможности бывать в стране галгаев. Мы не должны этого допустить. Я женщина в теле, упитанная и лицом красивая; мои груди лежат [укладываются] у меня на плечах [4]. Я сама уйду от Охкархой Канта и выйду замуж за тебя,— сказав это, она выпроводила Солсу, сама стала остерегаться его, но мужу не сказала о случившемся.

Семь месяцев провел Солса в беспокойном ожидании. Он все надеялся, что Альбика исполнит свое обещание. Наконец он понял, что Альбика обманула его, и тогда Солса задумал хитрость. Притворившись умирающим, он сказал:

— Я умираю. Когда умру, пошлите вестника к жене Охкархой Канта с известием о моей смерти. Тело мое не хороните три дня и три ночи.

Сказанное Солсой люди исполнили. На третий день прибыла Альбика. Сев рядом с телом Сеска Солсы, Альбика тайно от всех уколола его шилом. Она хотела узнать, не жив ли он. В доме были еще и другие женщины, поэтому Солса не бросился к Альбике, он даже не шевельнулся [5]. Альбика, убедившись, что он мертв, принялась причитать, произнося такие слова:

— Эл недостоин тебя брать, Сеска Солса! [6] Ты был главой страны галгаев!

Когда все вышли и Альбика осталась одна у изголовья Солсы, тот вскочил и бросился к ней. Альбика же попросила его сначала выслушать ее.

— Ты мужчина, ты глава страны. Тебе честь и уважение, но сегодня ты хочешь уронить их. Даже дети будут говорить друг другу: «Пусть твоя честь упадет, как у Сеска Солсы, который хотел насильничать над своей гостьей!» [7] Я не хочу, чтобы ты лишился чести из-за моего тела. Если же ты послушаешься меня, то станешь еще достойнее, чем был до сих пор.

Сейчас я позову людей и скажу им, что Сеска Солса не умер и дышит. А ты в это время пробудись и начни рассказывать людям что-либо, говоря, что все это — вести из Эла. Тогда я разнесу повсюду, что Сеска Солса спускался в Эл и вновь возвратился в солнечный мир [8]. Я знаю, что ты не успокоишься, пока не познаешь вкус моего тела. В первое воскресенье Охкархой Кант отправляется в страну грузин. Ты приезжай в Охкаре со своими 60 всадниками. Тогда ты и сможешь познать вкус моего тела.

Солса послушался ее совета. С того времени и пошла о нем слава, что он может уходить в Эл и возвращаться в солнечный мир. В назначенное время Солса прибыл в Охкаре. Охкархой Канта не было дома, и Альбика сама вышла встречать гостей. Она сказала Солсе: «Возьми с собой четырех товарищей, чтобы сидели с тобой за столом, и заходи в башню, а твои 60 орт-хустойцев пусть расположатся вокруг башни». Для 60 наездников она заколола быка, а Солсе приготовила всякие кушанья; они были разного цвета (вида), но все одинакового вкуса. После всего этого она еще сварила кашу на своем грудном молоке. Когда Солса вместе с сотрапезниками отведал ее кушанья, которые были разного цвета, но одного вкуса, Альбика поставила перед Солсой кашу в серебряной чаше, сказав при этом: «Кашу сделала только для тебя, и ты сам должен ее съесть. Вкуснее этой каши ты ничего не ел». Солса поел кашу и тогда Альбика сказала следующее: «Сеска Солса, я предотвратила вражду, которая могла бы захватить всю страну, я сделала твоего друга Охкархой Канта твоим братом. Теперь он не должен будет чуждаться страны галгаев, как и тебе, Сеска Солса, не придется избегать страны грузин. Твоим товарищам я приготовила быка, тебя же и твоих сотрапезников угостила кушаньями разного цвета, но одного вкуса. Эта пища тоже приготовлена тебе в назидание, чтобы ты знал: все женщины на свете имеют разный вид и облик. Но, когда вкушаешь их, все они на один вкус! А еще, Солса, ты съел кашу, которую я приготовила на молоке из своих грудей [9]. Сеска Солса, раз ты питался моим молоком, значит теперь ты мне сын. А сыну не дозволено делать то, что ты задумал». Тогда Солса признал и оценил мудрость Альбики. Ему стало перед ней стыдно. С тех пор он привозил к ней в дом серебро из страны черкесов, золото из страны грузин и дарил ей. Таким молодцом стал Сеска Солса. Сам он был галгаем и родом из Магате.

Жена Пхагал Бяри и нарт-орстхоец

В древние времена Пхагал Бяри [1], Колай Кант и Сеска Солса охраняли Галгай Коашке [2] от набегавших снизу врагов. Их укрепления находились в Ассинском ущелье около башен Гагиевых, в Галгай Коашках. Башни-крепости Гагиевых стоят

на высоком берегу с правой стороны Ассы. С левой стороны Ассы, напротив башен Гагиевых, стоит башня Пхагал Бяри. Она сделана очень крепко и имеет внутри воду. Так как Ассинское ущелье в том месте очень узкое, ни один человек не может пройти между башнями Гагиевых и Пхагал Бяри, если они не захотят этого.

Однажды, узнав, что Пхагал Бяри нет дома, к нему пришел один нарт-орстхоец.

— Пхагал Бяри дома? — крикнул он.

— Нет. Кто ты? С миром приход твой,— ответила жена.

— Я гость. Спусти лестницу и впусти меня,— попросил нарт-орстхоец.

— Эй, как впущу тебя? Хозяина дома нет. Иди к башне Гагиевых, там будь себе гостем,— сказала женщина [3].

Нарт-орстхоец, отойдя от башни, крикнул:

— Кто гостя не любит, того и бог не любит, говорили наши отцы. Где только ни буду — всех оповещу, что Пхагал Бяри не любит гостя!

Услышав такое, женщина испугалась худой славы, вернула нарт-орстхойца и впустила в дом. Гость же обманул ее. Ночью он перебрался в постель к хозяйке и совершил подлость.

Утром он посадил опозоренную женщину на коня позади себя и отправился восвояси.

Когда они спустились по Ассинскому ущелью, там, где теперь лежит Эрш, женщина сказала:

— Теперь ты пропал: Пхагал Бяри, вернувшийся домой, уже преследует нас. Я почуяла запах его коня.

И в самом деле, Пхагал Бяри, настигнув беглецов, снял голову нарт-орстхойцу. Затем он забрал свою жену и поехал домой. Нет ничего удивительного в том, что он настиг нарт-орстхойца. Пхагал Бяри мог несколько раз в день проезжать бурную Ассу.

Пхагал Бяри

Пхагал Бяри был из рода Барханоевых [1].

В Галгаевском ущелье на левом берегу Ассы находится пещера Пхагал Бяри, а перед ней была его башня с родником во дворе. Под этой башней внизу на правом берегу Ассы находятся башни Гагиевых. Только с позволения владельцев башен Барханоевых и Гагиевых люди могли ездить по Ассинскому ущелью.

Во времена Пхагал Бяри не было ни одного аула в Галгае (в Эгикальской котловине), даже аула Эгикал не было тогда. Пхагал Бяри жил до того, как галгаевцы поселились в Галгае. Пхагал Бяри, Колоевский молодец и Солса, сын Сески, были побратимы [2]. Раз, когда Солса, сын Сески, был захвачен, побратимы отбили его.

У Пхагал Бяри была такая красивая жена, что молва о ее красоте прошла по всей стране. Раз один орстхоец, узнав, что Пхагал Бяри нет дома, прибыл к нему.

— Дома ли Пхагал Бяри? — позвал он.

— Нет, уехал из дому,— ответила жена Пхагал Бяри.

Тогда орстхоец спросил:

— Принимаете ли гостей?

— Нет Пхагал Бяри дома, и гостя нельзя принять,— ответила женщина.

— Люди говорят: кто гостя не любит, того да не любит бог! Прими меня,— просил орстхоец.

— Гостя любить мы любим, но Пхагал Бяри нет дома,— оправдывалась женщина, не желая принимать орстхойца.

— Тогда я ославлю Пхагал Бяри и расскажу всем, что он не принимает гостей,— сказав так, он направился со двора.

Испугавшись этих слов, женщина приняла орстхойца. Таким образом орстхоец соблазнил и увез жену Пхагал Бяри. Приехавший домой Пхагал Бяри, не найдя своей жены, пустился в погоню за ней. Женщина почувствовала запах коня Пхагал Бяри, скачущего в погоню за беглецами, и испугалась.

— Мой муж идет за нами, я слышу запах его коня,— сказала она.

Прежде чем беглецы достигли Эрши, Пхагал Бяри догнал их. Там, убив орстхойца, он положил его голову в хурджин и вместе с женой поехал домой.

Бийдолг Бяри и Сеска Солса

Однажды вечером у истока родника стоял Сеска Солса. Неожиданно к Сеска Солсе подъехал человек, величиной с локоть, верхом на коне. Это был Бийдолг Бяри [1]. После приветствий и расспросов о здоровье Бийдолг Бяри спросил у Солсы:

— Знаком ли ты с Сеска Солсой?

— Знаком,— ответил Сеска Солса, не выдавая себя.

Когда Бийдолг Бяри спросил: «Что он за человек?»,— Сеска Солса ответил:

— Он очень крепкий человек. Если сильный мужчина изо всей силы нанесет ему удар мечом по голове, царапины даже не сделает.

Бийдолг Бяри подставил голову и попросил мечом нанести ему удар. Ударил Сеска Солса, а Бийдолг Бяри и не шелохнулся. Удивился этому Сеска Солса.

— Что он еще может делать? — спросил Бийдолг Бяри.

Сеска Солса ответил:

— Вон такую огромную скалу, столкнув вниз и забежав наперед, он вновь всаживает в землю [2].

Эту скалу не смогли сдвинуть с места 60 человек. Бийдолг Бяри запросто столкнул ее, а затем, забежав вперед, одной

рукой всадил ее в землю на то же место. Тогда Бийдолг Бяри сказал Сеска Солсе:

— Передай Сеска Солсе, чтобы он завтра прибыл сюда со своими всадниками. Если же он не явится, пусть уходит совсем из села со своими сельчанами, но оставив свою семью в селе.

Сеска Солса знал: явись он в назначенное место, как окажется побежденным. Ведь той силы, какая была у Бийдолг Бяри, не было у Сески Солсы. В глубокой печали Сеска Солса возвратился домой. Никому ничего не говоря, он собрал свой народ, семью оставил в селе и ускакал. К опечаленному и горестно сидящему Сеска Солсе подошел один из его всадников и спросил:

— Что тебя так гнетет? Почему ты в таком горе?

Долго молчал Солса и, наконец, все рассказал.

— Я ему дам по заслугам,— сказал всадник и ушел.

Когда он прибыл к месту встречи, там уже стоял Бийдолг Бяри. Всадник неожиданно со всего размаха нанес пощечину Бийдолг Бяри. Конь Бийдолг Бяри, испугавшись, пустился вскачь. Споткнувшись, конь упал, подмяв под себя и Бийдолг Бяри [3]. Тогда сказал Бийдолг Бяри всаднику:

— С сегодняшнего дня ты можешь здравствовать, ибо я дал клятву, если кто или что-либо меня подомнет, мне более не жить на этом свете. На, возьми мой меч и отруби мне голову, ведь твой меч мне ничего не сделает.

Взял всадник его меч, отрубил голову Бийдолг Бяри и возвратился в Сеске Солсе. Очень обрадовался Сеска Солса, вместе с людьми он вернулся в свое село и сделал всадника своим другом.

Пхагал Бяри и Сеска Солса

Однажды Пхагал Бяри пошел к Сеска Солсе и крикнул ему:

— Эй, Сеска Солса!

Вышла жена Солсы.

— Где Сеска Солса? — спросил Пхагал Бяри.

— Его дома нет. А для чего он тебе нужен?

— Я пришел проверить его мужество и смелость. Посмотреть что он за мужчина.

Жена Сеска Солсы сказала:

— Он может делать то, на что ты не способен.

— А что он может? — спросил Пхагал Бяри.

— Острым концом к себе он бросает в небо меч и, когда меч возвращается острым концом вниз, он ловит его; взяв кинжал в рот, танцует на кончике иглы.

Пхагал Бяри тоже сделал все, что мог делать Сеска Солса. Затем он сказал:

— Если он такой мужчина, то пусть придет в место между двумя горами в назначенный мною день, чтобы драться со мной.

Когда Пхагал Бяри ушел, жена Сеска Солсы, положив на арбу барана, поехала к жене Пхагал Бяри. Жена Сеска Солсы сказала жене Пхагал Бяри:

— Наши мужья готовятся к бою. Если они сразятся, один из них умрет,— жена умершего останется вдовой. Если мы породнимся, станем названными сестрами, то они не будут биться между собой!

Жена Пхагал Бяри согласилась, и они стали названными сестрами. Зарезав в честь этого события барана, они съели его, и жена Сеска Солсы отправилась домой.

Когда Пхагал Бяри приехал домой, то жена его сказала:

— Ты не должен теперь драться с Сеской Солсой, потому что жена Сеска Солсы и я стали названными сестрами [няшами].

Так Пхагал Бяри и Сеска Солсы избегли поединка между собой [1].

Отцовское наследство

В селе с двенадцатитысячным населением жил когда-то человек по имени Чуара Нельбиевич, до такой степени бедный, что чуть не помирал с голоду. Раз он спрашивает свою мать: «У меня нет коня, чтобы ездить, ни порядочной одежды, чтобы одеться, ни оружия, чтобы опоясаться. Видно, что тот, который произвел меня на свет, был бедным. Едва ли я выйду из бедности!» Мать сказала: «Отец твой не был беден. После его смерти остался конь; он 15 лет стоит в темной конюшне и кормится только кремнем и железом. Он очень зол и страшен. Если у тебя есть смелость оседлать его, то он твой. Осталась также броня. Она тяжела, 15 девиц только могут ее сдвинуть с места. Она твоя, если можешь ее носить. Осталась также шашка, если сможешь владеть ею».

Чуара Нельбиевич оседлал отцовского коня, легко поднял и надел броню, опоясал себя шашкой и, перепрыгнув на коне через три преграды, выехал бродить по белу свету [1]. Долго он ехал, ехал, но, наконец, наткнулся на семь братьев нартов-эрхустойцев, спавших на дороге крепким сном. При его приближении кони спавших нартов сказали его коню. «Куда путь держишь, бороздя, как плугом, дорогу и, как крот, поднимая землю? Если бы мы не боялись разбудить своих хозяев, то этот день был бы для тебя последним днем».— «Если бы я не спешил в далекий неведомый край, то я, как росу травы, стер бы вас с лица земли»,— сказал конь Чуары и проехал мимо.

Долго ли, мало ли ехал Чуара Нельбиевич, но доехал он до большого города. Подъезжая к городу, он бросил повод, предоставив коню завернуть в тот двор, где им обоим было бы хорошо. На другом краю города стоял особняком дом вдовы; в этот двор завернул конь Чуары. Вдова радушно приняла незнакомца. Чуара, утомленный от дороги, рано лег спать. Поздно ночью он увидел, как блеснула молния, хотя небо кругом было

ясно. На другой день Чуара рассказал вдове о ночном явлении. Вдова объяснила, что город этот озаряется светом молнии в тот момент, когда царская дочь во время сна переворачивается с боку на бок.

Узнав от вдовы, что царевна очень красива, Чуара послал ее к царю просить, не выдаст ли он за него свою дочь. Вдова передала желание Чуары царю; последний на это сказал, что он не вправе распоряжаться дочерью, так как к нему едет со 120 всадниками царевич, чтобы силой увезти ее. Узнав это, Чуара Нельбиевич сел на коня и поспешил навстречу царевичу. Долго он ехал и, наконец, встретился с царевичем. Последний говорит с пренебрежением: «Что за создание едет нам навстречу?» Чуара с достоинством ответил: «Ты видишь перед собой Чуару Нельбиевича, которому пролетающая птица бросает в виде дани перо, а проходящие звери — копыто. Каков я, скоро увидите!» Сказав это, он ударил плетью коня и бросился на них с обнаженной терсмаймальской шашкой [2]. Конь давит тех, кто попадается ему под ноги. Кто попадается под руки, того убивает Чуара Нельбиевич [3].

Перебив всех, он вернулся обратно в тот город и послал опять вдову сказать царю, что с ним будет то же, что случилось с царевичем, если он не выдаст за него свою дочь. Царь поспешил заявить согласие. Затем Чуара Нельбиевич с красавицей невестой в экипаже поехал к себе домой. Возвращаясь, он опять наткнулся на братьев нартов-эрхустойцев. Они его обманули, уверив в своей дружбе. Чуара Нельбиевич подошел к ним без оружия. Этим воспользовались братья нарты-эрхустойцы; они сели в его экипаж и помчались с его невестой. На своем коне, который случайно отвязался от экипажа, Чуара поскакал за ними. В миг он их догнал, но, догнав, не знает, что делать без оружия. Воспользовавшись удобным моментом, невеста передает ему его терсмаймальскую шашку. Засверкала шашка, покатились на землю головы нартов.

С освобожденной невестой без новых приключений прибыл Чуара Нельбиевич домой. Они обвенчались. В первую ночь, когда они, обнявшись, мирно спали, жена Чуары, неизвестно кем была похищена, хотя двери и окна не были открыты. Проснувшись, он не нашел возле себя молодой жены. Тогда он стал плакать, пока слезы не иссякли; плакать кровью, насколько крови хватило. Затем он выехал из дому на поиски.

Долго ли, мало ли он ехал, но он заехал очень далеко, и там в стороне от дороги увидел пастуха, пасшего телят. Пастух этот то взбирался на курган, смеясь, то спускался с него, плача [4]. Странное поведение пастуха привлекло его внимание, и он, подъехав к нему, спрашивает, в чем дело. Пастух отвечает: «Плачу я, спускаясь с кургана, потому, что жалею Чуару Нельбиевича, у которого в первую ночь похитили молодую жену; смеюсь потому, что мне по возвращении домой дадут мяса и

хлеба». «Кто похитил жену Чуары, где живет ее похититель?»— спросил он пастуха. «Неге [5] из села, что неподалеку отсюда»,— ответил пастух. Затем Чуара сказал ему, кто он такой, и попросил совета, как освободить жену из когтей Неге. Пастух дал ему совет: «В эту ночь похититель собирается впервые пойти к твоей жене. Надень мое платье, под платьем спрячь мою шашку. Вечером отправляйся с телятами в то село. Телята приведут тебя во двор Неге. Там дадут тебе мяса и хлеба. Тогда проси допустить тебя с этими дарами к невесте с поздравлениями, он тебя допустит. Когда войдешь в комнату жены, она тебя узнает, и, спрятавшись с ее помощью за ширмы, жди прихода похитителя. Когда он придет, сам знаешь, что с ним делать».

Чуара Нельбиевич в точности все исполнил. Предсказание пастуха сбылось: он был допущен в комнату жены. Как только наступила ночь, Неге не замедлил появиться. Войдя в комнату, он стал хвастаться перед его женой: «Я краду детей из рук матерей так ловко, что они и не замечают этого; краду молодых жен, хотя мужья спят с ними, обнявшись». Она сказала ему: «Хотя ты и ловко крадешь детей и жен, но шашкой никто не владеет так, как Чуара Нельбиевич». Слова эти рассердили злого Неге, и он обозвал ее сучкой, а Чуару трусом и ударил нагайкой. В этот момент выскочил из-за ширмы Чуара Нельбиевич и одним ударом отрубил голову Неге. Затем, забрав все добро своего врага и дав добрую часть пастуху, Чуара Нельбиевич вернулся с молодой женой к себе домой.

Две дочери, мать и Сеска Солса

Сильно гордый был расплавленное чаа [1] пьющий Сеска Солса, бывший из нарт-орстхойцев. На Шатой-горе пас он своего коня. Где ни ступит конь Сеска Солсы копытом, там родник появляется [2]. Поэтому на Шатой-горе имеются болотца.

На Шатое жили две дочери и мать. Покоя не давал Сеска Солса, ухаживая за ними. Из любви к дочерям он гарцевал на коне и перепрыгивал на нем через реку Аргун. Не вынеся его притязаний, две дочери и мать отправились на гору Докой-Корта [3] и на этой тающей горе стали жить. Бросая из дома зерно на снег, с тех пор, говорят, они кормят зверей и птиц.

В любом месте подстреленный охотником зверь умирать приходит, говорят, на ту гору [4]. Человека, взобравшегося на гору Докой-Корта, две дочери и мать, усадив на плетеную подстилку, сбрасывают в пропасть [5]. С тех пор, как поселились две дочери и мать у края этой тающей горы, жившие там тумгоевцы не разводили кур, говоря: «Мы только и слышим петушиный крик» [6].

Предание о Соски Солсе

На Тумсой-лам [1], по дороге в Галанчож, есть аул, который называется Пёша. Недалеко от этого аула, на горе Тумсой-лам есть каменная скала, о которую, говорят, Соски Солса ударил мечом. Возвышается этот камень выше дома. Вокруг него нет других камней и скал, только трава. О нем рассказывают, будто Соски Солса рассек этот камень надвое, пробуя остроту меча.

Недалеко от этого камня есть еще одно место. Там имеется углубление, подобное ямке, куда может вместиться головка сахару. Говорят, эта ямка образовалась от того, что конь Соски Солсы ударил по камню копытом. Эта ямка засыпана землей, чтобы в нее не попадала нога человека или скота.

Есть вблизи Зонах-Аула [2] Шатойского района лощина [3]. Говорят, что много сотен лет назад по этой лощине протекал ручей. Шагах в тридцати от дороги вверх есть пещера, в которой сможет укрыться человек. В этой пещере жили, говорят, три сестры [4]. Сестры, когда им нужна была вода, привязывали кудал [5] к своим косам и набирали воду из ручья, протекавшего внизу на глубине тридцати шагов.

Напротив той горы, где, по рассказам, жили три сестры, к западу, у Варандоя, есть другая гора. Когда появились три сестры, говорят, Соски Солса на своем коне перескакивал с одной горы на другую, где жили сестры. Говорят, что есть следы копыт коня Соски Солсы, которые остались на горе, где жили три сестры. Испугавшись Соски Солсы и не имея возможности спокойно жить там, три сестры перебрались на Башлоам [6].

Сеска Солса и Жербаба

Однажды ночью Сеска Солса со своими 60 орстхойцами оказался в доме Жербабы [1]. Жербаба хорошо приняла гостей, дала им хорошо отдохнуть. Посадила их, а сама начала готовить ужин. В котел, висящий на очажной цепи, она опустила одно баранье ребро и села замешивать одну пригоршню пшеничной муки.

— Вай! Что она хочет делать? Что нам даст ужин, который готовит она? — сказал удивленный Сеска Солса и спросил у Жербабы:

— Эй, Жербаба, ведь нас так много — твоих гостей. Достаточно ли будет нам сваренного тобой мяса, замешенной тобой муки?

— Не волнуйся, сынок,— сказала Жербаба. Еще останется пища, которую я готовлю. Эта мука и мясо у меня от того времени, когда на свет еще не появились Сеска Солса и 60 орстхойцев. Чтобы род их вывелся! Они, чтобы род их вывелся, забрали всю благодать,— сказала Жербаба, глубоко вздохнув.

— Эй, Жербаба, какое же было в те времена изобилие? — спросил еще более удивленный Солса.

В те времена овцы лежали в тени трав, точно под деревом. Дети, ищущие своих овец, на стебель травы взбирались, словно на ствол чинары, и смотрели, где овцы,— сказала [грустно-серьезно] хозяйка дома.

Услышав этот разговор, Сеска Солса и его 60 орстхойцев, говорят, остались с разбитыми сердцами.

Как нарт-орстхойцы сгинули со света

В то старое время весь мир был благодатным. Во вселенной не знали, что такое дуновение ветра. С неба свисала нитка, на конце которой были лоскутки. Они никогда не шевелились. Да и могли ли они без ветра колыхаться? [1] Люди жили в спокойствии и благодати. Посеянное, хранимое, как и принесенное,— все было изобильным. В то время в нашем краю появились нарт-орстхойцы во главе с Сеска Солсой.

Со своими 60 нарт-орстхойцами он разорял села, совершая насилие над людьми. С появлением нарт-орстхойцев во вселенной появилось зло и задули ветры. Они уносили уложенное на горных холмах зерно, разносили скошенное сено. Посевы зерна стали малоурожайными; овцы и скот хирели. Все, создаваемое трудом человека, становилось неблагодатным.

В один из дней в большое село прибыл Сеска Солса со своими всадниками, чтобы людей ограбить, а оказавших сопротивление — убить. Следовавшие за Солсой люди сказали:

— Большое это село, много людей живет здесь. Мы пострадаем, если они окажут сопротивление. Лучше нам разделиться на группы и прибыть к ним в гости, сделав вид, будто мы ищем пристанище [2]. После этого мы выкрадем из жилищ оружие и тогда возьмем село без ущерба для себя.

Сеска Солса согласился. Разделившись на группы, нарт-орстхойцы направились в дома.

С 13 нарт-орстхойцами Сеска Солса оказался в гостях у Жербабы. Жербаба охотно ввела гостей в комнату и принялась за угощение. В медный наперсток взяла муки для изготовления хлеба, отломила кусочек бараньего ребрышка и начала готовить пищу.

— Эй, чем это ты занимаешься? — спросил удивленный Сеска Солса.— Кого ты собираешься насытить такой малой пищей, приготовленной тобой?

— Э, мальчик, после того, как вы все насытитесь вдоволь, еще останется излишняя еда. Это ведь пища, которая была на земле до появления Сеска Солсы и его орстхойцев. Это было тогда, когда во вселенной не было ветра и была одна благодать. Кто не видел Сеска Солсу — да не увидит его, кто однажды видел — пусть не увидит больше! Появившись со своими нарт-орстхойцами, он унес благодать с нашей земли. Страна обнищала и люди разорились.

Услышав сказанное, Сеска Солса остался сидеть на месте, пригвожденный горем.

— Эй, что стало с тобой? — произнесла удивленная Жербаба.— Ты потерял цвет лица и стал как воск. Не ты ли Сеска Солса? Кто не видел — да не увидит, кто видел — пусть больше не увидит его!

— Я есть Сеска Солса,— сказал он Жербабе и ушел со своими орстхойцами не только из села, но и из того края.

С тех пор их никто больше не видел.

Благодатная птичка

В Мецхальском шахаре [1] однажды свила гнездо благодатная птичка [2]. Поэтому там никогда зерно [урожай] не пропадало. Земли по обе стороны реки Армхи были плодородные, и на них выпасали скот.

Однажды ничем плохим не брезгающие люди разрушили гнездо и изгнали благодатную птичку. Она улетела из той страны [края]. Улетая из той страны, благодатная птичка коснулась крылом земли лячхойцев [3], и места, где стоят башни в Балте [4].

Эти места до сих пор благодатны. Заночевала птичка в Ларсе [5], а гнездо свила в Грузии.

[«Нарты верили в бога...»]

Нарты верили в бога и поклонялись ему. Орхустойцы [1], хотя верили в него, но всегда вели борьбу с ним. В наказание за это бог постоянно противодействовал их желаниям и предприятиям.

Если бывало орхустойцы посеют хлеб, то на пашне их вырастала одна чистая трава. Если орхустойцы варили себе мясо дичи (они старались питаться одним мясом после неудач в посеве хлеба), то оно в самом котле превращалось в вонючий труп. Тогда они, видя, что борьба их неравносильна, решились на отчаянную смерть: они расплавили красную медь и выпили ее [2]. Так отравились орхустойцы, из которых последним испустил дух Соска Солса.

Народная легенда говорит, что у Солсы перед смертью появилась страшная жажда, и когда в предсмертной агонии он увидел ворону, летевшую мимо него, то он обратился к ней с просьбой принести ему воды. «А я думала,— говорит ему ворона,— что ты уже умер и прилетела поклевать твой вкусный глаз». Солса проклинает ворону и обещает дать бокал напитка тому, кто убьет ее [3]. Проходит мимо него волк. Солса обращается и к нему с такой же просьбой. Волк говорит Солсе, что он пришел не помогать, а поесть его внутренности, думая, что он испустил дух. Солса и волка тоже про-

клинает и обещает дать три бокала напитка тому, кто убьет его [4]. Пролетает затем мимо него голубь, он обращается и к нему со своей просьбой. Голубь приносит ему в красных чувяках воды — и Солса, утолив жажду, умирает, поблагодарив голубя [5] и погладив его по шейке. Оттого-то, будто бы, как говорят ингуши, у голубя шея золотистая и кричит-то он так: «кок, Солсан кок», т. е. «голубь, Солсы голубь» [6].

Ялхой-мохкское сказание

В прежние времена аул Ялхой-Мохк [1] против нынешнего был гораздо больше. В нем жили семь братьев богатырей, отличавшихся силой и молодечеством. Все их очень боялись, так как они мужчин убивали, а женщин подвергали насилию. Была у братьев единственная сестра такой красоты, что, пожалуй, красивее всех на свете. Однажды она пошла к роднику и стала мыть в нем вату. Вату она положила на серебряную доску и, поливая ее водой из родника, била потом золотыми палками. В то время, когда она это делала, подошли к роднику пастухи с гор и заметили, что у нее сквозь разорванное платье что-то белеется, как молоко или как только что выпавший снег. Пастухи остановились и спросили сестру богатырей: «Девушка, что это у тебя белеется: лоскуток платья или тело твое?» Она сказала: «Тело».— «Ой-ой! какое белое тело!» [2]— удивились пастухи и ушли себе. Сестра богатырей окончила свое дело и пошла домой, а вскоре после того умерла от дурного глаза пастухов [3]. Братья выкопали могилу и похоронили сестру. Потом младший из них пошел на речку Гумс и отыскал каменный столб для памятника на могиле. Столб был такой тяжелый, что восемь пар быков не могли бы стронуть его с места, но младший брат взвалил его себе на плечи да один и принес на кладбище. Потом он один же и сразу воткнул столб в землю около могилы сестры. Стоит этот памятник и теперь, и на нем ясно видны пальцы богатыря [4].

Покончив с похоронами сестры, братья сказали друг другу: «Теперь нам нечего делать здесь, пойдемте путешествовать по свету». И пошли они путешествовать по свету. Шли очень долго и почувствовали сильный голод. Тогда они завернули в аул и зашли в саклю одной бедной вдовы [5]. Вдова приняла их, как гостей, попросила сесть отдохнуть и начала готовить для них еду. Сначала она разложила огонь и повесила над ним котел, да такой большой, что в нем, наверное, можно было бы сварить целого быка или лошадь, а потом взяла и бросила в котел такой маленький кусочек мяса, что видеть нечего было. Заметив это, братья говорят один другому: «Что нам в этом кусочке мяса? Она хочет нас оставить голодными». Между тем мясо сварилось, и вдова стала просить кого-нибудь из братьев снять котел с огня. Пошел старший брат: бился, бился он, но

снять котел не мог. Пошел к нему на помощь второй брат, потом третий, потом четвертый, но и вчетвером они ничего не смогли сделать. Тогда вдова пошла сама и одной рукой сняла котел с огня. Начала она выкладывать из котла мясо и выложила его столько, как будто в него был положен целый бык. Затем она бросила в котел галушки, приготовленные из горсточки муки, и опять повесила его над огнем. Когда же и галушки сварились, вдова выложила их вместе с мясом на несколько огромных блюд и предложила гостям закусить. Гости наелись досыта, а мяса и галушек осталось еще столько, что хватило бы на сто человек. Утолив голод, братья спрашивают хозяйку: «Как это ты сделала, что из положенных в котел маленького куска мяса и горсточки муки у тебя наварилось так много мяса и галушек?» Вдова не знала, что гости ее богатыри [6], и на вопрос их ответила так: «Дай бог погибнуть всем нынешним богатырям! С тех пор, как эти люди появились на свет, все в мире стало оскудевать. Теперь уже нет и не будет ни той пшеницы, ни того мяса, которые были прежде, и то, чем я вас накормила, это последние остатки прежней благодати». И еще раз сказала: «Пусть будет проклято народившееся племя богатырей!».

Печально выслушали братья проклятье старухи и, простившись с ней, отправились обратно в свой аул Ялхой-Мохк, а когда пришли, то почувствовали, что им стало тяжело жить на свете. Подумали они и решили умереть. Отправившись на ялхой-мохкское кладбище, братья вырыли себе там одну общую могилу и натаскали к ней с Гумса много камней. Потом, возвратившись в аул, они собрали все аульное население и объявили ему о своем решении умереть, завещав, чтобы после смерти их всех положили в одну могилу и над могилой сделали курган из заготовленных ими камней. После этих распоряжений братья расплавили в огромном котле красную медь и начали пить ее из огромных чашек. Младший брат наполнял чашки и угощал шестерых старших, а когда шестеро старших, напившись меди, попадали на пол сакли, он поднял котел и сам выпил все, что в нем оставалось. Но не сразу умерли братья. Они еще долго мучились, восклицая один за другим: «Ой, все кипит у меня внутри, ой, все кипит!» И сказали они собравшемуся народу: «Пусть дно котла будет вечно напоминать вам, как кипит у нас внутри». После смерти братьев народ исполнил их завещание: положил их всех в одну общую могилу и воздвиг на ней курган из заготовленных раньше камней.

Так умерли ялхой-мохкские богатыри, предки нынешних ялхой-мохкцев, и дно котла доныне напоминает всем об их страданиях перед смертью. Налейте в котел воды и поставьте его на огонь. Когда огонь разгорится, в котле начнется шум. Этот шум и напоминает нам о том, какой смерью умерли наши [ялхой-мохкцев] предки.

Чтобы котел говорил о нас

По реке Ямсу жил некий нарт-эрстхоец. Одна старуха попросила его сходить в лес за дровами. Она пообещала: «Когда вернешься, я тебя обильно накормлю вкусной едой».

Сходив в лес, нарт-эрстхоец возвращался к старухе и нес ей три ствола дерева. Один ствол он заткнул за пояс, два других нес на плечах. Увидел его черт и, чтобы разозлить нарта, сказал: «Старуха не приготовила еды столько, чтобы ты насытился. Зачем ты несешь ей дрова?»

Разозлился нарт-эрстхоец и тут же отбросил от себя два ствола, которые он нес на плечах, а про тот ствол, который был у него за поясом, забыл. С ним он пришел к старухе. Она обрадовалась, что ей принесли ствол дерева и дала нарт-эрстхойцу три большие лепешки. Нарт-эрстохоец был недоволен, считая, что три лепешки для него недостаточны, однако он стал их есть, насытился, а лепешки еще остались. Это удивило его, и он спросил старуху:

— Что за чудо! Я думал, что мне этих трех лепешек не хватит, чтобы и горло смазать. Думал я эти три лепешки у меня в зубах застрянут, а они меня не только насытили, но еще и остались. Почему это так, в чем здесь причина?

Старуха ответила:

— До того как появились среди нас нарты, пища была благодатной. А когда вы появились, пропала наша благодать. Мука, из которой я сделала лепешки, была смолота до того, как вы появились. Ты быстро насытился потому, что она благодатная.

Нарт-эрстхоец ушел, подобрал брошенные им два ствола дерева и, поблагодарив старуху, отдал их ей.

Когда нарт-эрстхойцы узнали, что благодать [изобилие] пропала из-за них, они докрасна расправили медь и, выпив ее, все погибли [1]. Люди употребляли брагу, а нарты, по гордости своей, пили расплавленную медь.

Перед тем, как взять в руку чашу с расплавленной медью, выпив ее, нарты произнесли: «Пусть котел говорит о нас!» Поэтому, говорят, что котел, стоящий на огне, шипит «цазз-цизз».

Гибель орштхоев [1]

У нартов [2] был неурожай в течение семи лет. Они отнимали хлеб у других людей и кое-как перебивались. Но, в конце концов, им волей-неволей надо было умереть голодной смертью. Поэтому они начали пить расплавленную медь, чтобы поскорее избавиться от мучений. Все они от этого умерли, не умер только один Соска Солса [3]. Ему сильно захотелось пить, но он не имел сил встать и, лежа, стал просить воды у птиц, пролетавших над ним. Ни одна птица не исполнила его мольбы. Один

лишь голубь сжалился над умирающим и принес ему воды. За это Соска Солса оторвал волос от своего уса и привязал к шее голубя, велев ему произносить имя свое до светопреставления. У этого голубя и теперь на шее видна белая полоса от волоса[4] Соска Солсы и он постоянно выкрикивает: «Калиг Соск Солса. Калиг Соск Солса»[5].

Отчего бог истребил орштхоев[1]

Соска Солса однажды поехал на охоту с несколькими всадниками. Они убили зайца, передали его нарту Хамчи Патрижу[2] и велели ему сварить его для кушанья. Сварив этого зайца, Хамчи Патриж вынул его из котла и положил на куст. Заяц ожил и убежал, и когда Соска Солса возвратился и хотел закусить, зайца не оказалось. Тогда Соска Солса стал требовать отчета от Хамчи. Тот сказал, что заяц убежал, когда он его сварил и положил на куст. Соска Солса не поверил ему и говорит: «Лучше отдай зайца, не может быть, чтобы сваренный заяц убежал. Это ты насмехаешься надо мной». Тот стал его уверять, что это действительно так и было, хотя сам не знает отчего. Соска Солса спросил всадников, верят ли они словам Хамчи Патрижа или нет. Те ответили, что это неправдоподобно. Тогда Соска Солса отсек голову Хамчи Патрижу. Но потом они стали раскаиваться, что убили его, и один из них догадался предложить положить и Хамчи Патрижа на тот куст, о котором он говорил. Хамчи Патриж ожил. С тех пор убитого товарища нарты всегда клали на этот куст и оживляли. За это бог истребил нартов, послав им страшный голод[3].

Как погиб род нарт-орстхойцев

Нарт-орстхойцы не гнушались плохих поступков. Свои неблаговидные дела они не считали позором. Собирая шайки, они нападали на людей, насильничали, пленяли в рабство. Вот так они и вели себя. Поэтому Дяла и Села[1] уничтожили их.

Однажды, когда нарт-орстхойцы, собравшись в шайку, пошли на свои злые дела, под ними разверзлась земля, и они там так и остались, не сумев выбраться на поверхность. Когда кончились у нартов еда и питье, они съели своих лошадей. Тогда, говорят, Сеска Солса сказал: «Чтобы люди не говорили, что у нарт-орстхойцев опухли ноги и головы и они умерли с голода, умрем достойно, выпив расплавленную медь». Согласились с этими словами орстхойцы и выпили каждый по чаше расплавленной меди. Сеска Солса выпил сразу три чаши. Орстхойцы, выпившие медь, сразу же умерли. У Сеска Солсы, выпившего сразу три чаши, все горело внутри, но он еще сидел, страшно страдая. Увидев волка, пробегавшего мимо, Сеска Солса, говорят, сказал ему:

— Из своей добычи я всегда часть уделял и тебе, теперь ты окажи мне помощь. В моей груди все пылает — принеси мне воды глоток.

— Как это я принесу тебе воды глоток? Я ведь жду твоей смерти, чтобы потом съесть твое сердце и легкие.

Солса обратился к пролетающему ворону:

— Из моей добычи и тебе доставалась доля. Принеси мне воды глоток.

— После смерти твоей я ведь выклюю твои очи, как же я тебе воды принесу? — ответил ворон.

Тогда Солса увидел летящего в небе лесного голубя.

— Ничего доброго я не сделал тебе, лесной голубь! Успокой мое горящее нутро, принеси мне воды глоток,— крикнул Сеска Солса.

Пожалев Солсу, быстро полетел голубь и принес ему воды глоток. Выпив глоток воды, умирающий Солса успокоился. Повязав голубю золотистую нить, он сказал:

— Пусть с этого дня люди называют тебя «голубь Солсы». А там, где повязана эта нить, пусть вырастут у тебя перышки цвета золота.

Сказав это, Сеска Солса умер. С тех пор люди называют лесного голубя «голубем Солсы», вокруг его шейки имеются перышки цвета золота. Голубь, носящий имя героя, помнит о нем и, воркуя, говорит:

— Іэл кхо Сеска Солса, Іэл кхо Сеска Солса (для Эла жаль тебя Сеска Солса) [2].

Сеска Солса и лесной голубь

В давние времена когда-то жил-был один мужчина по имени Сеска Солса. За один присест съедал он целого барана. Как заснет — неделю спал, а как бодрствует, так целый месяц ходит. А был он одноглазым [1]. Сеска Солса не имел своего дома, потому и странствовал все время по долинам, горам и лесам.

Однажды, бродя по лесу, он увидел голубя [2] с перебитым крылом. Пожалев его, он взял этого голубя и ухаживал за ним целый месяц, нежно ласкал, и кормил и поил до тех пор, пока у него не поправилось крыло. Но после того, как крыло голубя поправилось, он, полюбив Сеска Солсу, приручился к нему и не улетал, а все время странствовал вместе с Сеска Солсой.

На свете не было человека, кто мог бы одолеть Сеска Солсу. Однажды, когда он спал, его враги предательски выкололи его единственный глаз. Из-за этого Сеска Солса никуда не мог больше пойти и умер. У лесного голубя с тех пор, говорят, и появились золотые перышки в тех местах, которых касалась ласкающая рука Сеска Солсы. Даже и сейчас, если ты прислу-

шаешься, то услышишь, как воркует этот голубь в лесу. Он кричит: «Іэл кхо-о-нг [3] Сеска Солса» («Для Эла жаль [тебя], Сеска Солса»).

Куда девались нарты-эрхустойцы

Нарты, пьющие расплавленную медь [1], переселились на небо [2]. На Западе есть семь блестящих звезд [3], это и есть пропавшие нарты.

[Сирая вдова и нарты]

Жила в Ичкерии [1] сирая вдова, лишившаяся двух сыновей, убитых нартами. Сидя в землянке, старуха вспоминала о своем несчастье и горько плакала. Стенания ее были прерваны раздавшимся на дворе шумом. Выйдя из землянки, она к ужасу своему увидела семерых нартов и готова была бежать, когда один из них задержал ее и попросил накормить их. Делать было нечего. Она ввела их в землянку, развесила их щиты и оружие по стене и принялась за стряпню. Вложив в маленький котелок ребрышко сушеной баранины, она повесила его на огонь и, взяв горсть муки, замесила лепешку. Нарты забавлялись над таким легоньким обедом, ибо каждый из них съедал по барану. Но каково же было их удивление, когда, принявшись за поданный обед, они не съели всего мяса и хлеба. Они попросили старуху объяснить им это чудо. Старуха отвечала: «До нашествия нартов на Ичкерию страна благоденствовала: хлеба, молока и масла было в изобилии. Дети наши росли и хорошели на радость наших старых лет. С появлением нартов все изменилось, видно бог наказал нас за грехи наши вашим нашествием. Урожаев не стало, коровы не дают молока, благодать, как река в море, утекла из Ичкерии. Глядя на детей наших, мы выплакиваем глаза и ускоряем печальные дни нашей жизни. Нарты убивают мужчин, а дочерей уводят к себе для бесчестья. Да будут прокляты нечестивые нарты со своим семенем; уж лучше бы бог наслал на нас моровую язву и истребил бы всех! Мясо и мука, вам поданные, сбережены еще с того благодатного времени, когда мы не ведали о нартах». Услышав этот рассказ, нарты устыдились за самих себя, устыдились того, что они служат карой для народа, что они даже саму природу разгневали своими беззакониями. Раскаяние овладело их жестокими сердцами. Они сделались названными сыновьями старухи, обстроились жилищами вокруг ее землянки и, поженившись на невестах, ею избранных, слились с чеченцами. Некоторые, изменяя этот рассказ, говорят, что нарты после чудного обеда вместо браги (нихи) растопили красную медь, выпили и погибли.

[Наур и Гожак]

Некогда жили два нарта: Наур и Гожак. Жилище Гожак-нарта и теперь еще видно на земле Нога-Мирза-юртовского аула и называется Гожак-ор [1], т. е. пещера, или подкоп Гожака [2].

Гожак имел красивую жену, по имени Белашай. Наур влюбился в нее и вознамерился завладеть ею. В этом помог Науру его приятель, кабардинец. Они сварили водки и, разлив ее в сосуды, навьючили на коня; с ним кабардинец отправился к жилищу Гожака. Последнего не случилось дома. Зная дорогу, по которой Гожак возвращался домой, кабардинец расставил по ней сосуды с водкой на некотором расстоянии один от другого. Утомленный Гожак, возвращаясь домой, увидел первый сосуд с водкой и выпил его. Так же точно выпил он и все другие и отуманенный свалился с ног на пороге своего жилища. Кабардинец снял с него голову и отнес к Науру, за что получил сто коней в награду, а Белашай сделалась женой Наура. Наур имел двух жен: первая, Сатай-хан, жила на кургане над Тереком, на земле Старо-юртовского аула; другая же, известная уже Белашай, жила в горах Нога-Мирза-юртовского аула, на кургане. Сам же Наур жил в пещере, находящейся на земле Верхне-Наурского аула, т. е. жил посреди резиденций своих жен, в расстоянии 40 и 30 верст от них. Однако это расстояние не препятствовало ему забавлять жен музыкой. Он играл по вечерам на балалайке. Звук ее доносился к обеим женам, и для каждой из них у Наура были особые музыкальные звуки. По ним они узнавали, кого он посетит ночью. Он имел такое множество лошадей, что, придя на водопой, они не помещались на лугах Верхне-Наурского аула.

Про его смерть рассказывают так. Жил за Тереком знаменитый богатырь — Ногайский Мирза. У него была прекрасная жена, которую он силой похитил у родителей. Мирза совершал свои наезды на буланом коне, с черной полосой вдоль спины. От частой езды конь исхудал и был оставлен в табуне для поправки. Сев на другого коня, Мирза остался им недоволен, а потому через два месяца, полагая, что любимый конь уже поправился, пошел его посмотреть, но нашел коня еще более худым, да к тому с больной спиной. Подозрение запало в душу ногайца: «Или жена моя разъезжает на коне к любовнику, или же любовник, посещая мою жену, ездит на нем». Чтобы добраться до истины, он прибег к хитрости. С этого времени каждый раз, уезжая из дому, он ударял нагайкой жену, приговаривая: «Знаешь ли ты на свете богатыря, храбрее меня, и жену, красивее тебя?» Наскучив этой выходкой, слишком часто повторявшейся, жена однажды сказала: «Затеречный Наур храбрее тебя, его жена Сатай-хан красивее меня». Ногаец тотчас понял значение этих слов и поехал к Науру.

С высоты гор Наур приметил за рекой ехавшего всадника. В первый раз в жизни робость овладела его душой, и он при-

готовился на всякий случай. О всаднике он размышлял таким образом: если он робкой души, то будет искать броду, если же храбр и отважен, то зря кинется в воду [3]. С высокого берега ногаец ринулся в воду, переплыл реку и предстал перед Науром. «Воин,— сказал ему Наур,— ко мне ли лежал твой путь, или ты едешь далее?» Ногаец ответил: «Теперь я у тебя, захочу — уеду, захочу — останусь у тебя». Наур принял гостя, убил кобылу, сварил и подал мясо ногайцу. Насытившись, ногаец сказал: «Послушай, Наур, правым берегом Терека владеешь ты, левым — я. Кони наши пьют общую воду Терека, следовательно, и мы сродни между собой. Эхо теречных гор повторяет твое имя, ветер ногайских степей далеко несет звук моего имени. Чего бы, кажется, не доставало нам, и почему бы не жить нам дружно? Не будем толковать, как бабы или дети, поговорим по-богатырски. Ты обесчестил мою жену и должен позволить мне то же самое со своей». Наур ответил, что в бесчестьи его жены и виноват и не виноват (виноват тем, что обесчестил, а не виноват тем, что жена ногайца любила Наура больше мужа), но что никому не позволит обесчестить свою жену. Они вступили в бой: один из них — ногаец, молодой и хитрый, другой — стареющий Наур, начинающий сомневаться в своей физической силе.

Они вступили в рукопашный бой. Уже вечерело. Ногаец стал утомляться и прибег к хитрости, свойственной его натуре: «Посмотри, Наур, в небо, что за птицы летят в нем? Да утри пот с твоего чела». Наур взглянул на небо. Ногаец же сшиб его с ног и, сев на него, сказал: «И теперь я не хочу твоей смерти. Богатырь не изменяет данному слову. Но жизнь твоя в моих руках,— позволь лишь ночь провести мне с твоей женой». Наур отказал и был убит. Положив его голову в торока, ногаец поехал к Сатай-хан, провел с ней ночь и, сняв с ее пальца кольцо, вернулся к жене. Он сказал ей, бросив голову Наура: «Теперь я уверен, что ты не знаешь богатыря храбрее меня», а потом, подав ей кольцо, сказал: «И нет жены красивее тебя». Жена узнала голову своего возлюбленного Наура, взяла ее в руки, целовала и прижимала к своей груди, а затем, обратясь к мужу, сказала: «Ты мог его убить или обманом, или же изменой. Он всегда был храбрее тебя». Уличенный в обмане, ногаец устыдился, отвез жену с почетом к родителям, а сам уехал в Казань.

Узнав о смерти Наура, жены его лишили себя жизни. Сатай-хан с кручи кургана бросилась в Терек и погибла в его волнах. В воспоминание этого происшествия, место это и теперь называется ее именем — Сатай-те, т. е. возвышенность Сатай. Белашай же с высокого кургана кинулась в пропасть и погибла. Курган этот и теперь называется ее именем, Белашай-барз, т. е. курган Белашай. Потомство брата Ногайского Мирзы еще существует и рассказывает о Науре.

ПРЕДАНИЯ О ПАМЯТНИКАХ НАРТ-ЭРСТХОЙЦЕВ

Царь нарт-эрстхойцев Науразе

Говорят, что нарт-эрстхойцы жили в Большой Чечне, над Тереком и в Ингушетии. Нарт-эрстхойцы жили также вокруг Ножай-Юрта. Говорят, что царем — тамадой нарт-эрстхойцев, которые жили там, был Науразе. Недалеко от Ножай-Юрта, на горном хребте, есть место, где, якобы, была крепость, в которой жил Науразе. Место, где была крепость, разрушилось. Видны уступы, осевшие за долгие годы.

За крепостью тянется гора «Коновязь Геры». Там жил нарт-эрстхоец Гера.

Место, где жил нарт-эрстхоец Гяла, называется «Гяла-памятник» (т. е. надгробный камень Гялы) *. Гяла поднял его на гору высотой в три километра. Подняв на гору этот камень, он ударом вогнал, говорят, его в землю. Поэтому это место называется «Гяла-памятником».

На трех горах жили Науразе, Гяла и Гера **. Когда случалось, что понадобится топор, то стоило только крикнуть, как с одной горы на другую гору перебрасывали топор.

В те времена, когда вокруг Ножай-Юрта жили нарт-эрстхойцы, в поисках земли из аула Нашха пришли, говорят, чеченцы в Цонтарой, что в Саясановском районе, выше Ножай-Юрта. Там чеченцы сговорились отнять у нарт-эрстхойцев землю, чтобы жить на ней. Сперва чеченцы мирно просили землю. Нарт-эрстхойцы не отдали ее. Тогда чеченцы сказали:

— Мы ничего вам не сделаем, если в течение семи дней вы уйдете отсюда. Если же к этому времени вы не отдадите нам землю, мы пойдем на вас войной.

Когда в назначенный срок царь Науразе и его товарищи не ушли, чеченцы приготовились пойти войной на них. На восьмой день на всех прилежащих хребтах и склонах гор чеченцы, привязав осоку к концам длинных жердей, зажгли ее и начали наступление на Ножай-Юрт. Когда Науразе увидел все горы в огне, он испугался и, говорят, вместе со своим войском удрал за Терек, не оказав никакого сопротивления.

---

* Этот каменный памятник, говорят, весит пять центнеров (примеч. сказителя).

** Между этими тремя горами будет расстояние в пять-восемь километров (примеч. сказителя).

[Башня Наураза[1]]

Близ дороги, ведущей в Ножай-Юрт, проходит хребет, который называется «Разрушенный хребет» («Боьхна-берд»). На его гребне, говорят, стояла башня царя, предводителя нарт-эрстхойцев — Наураза[2]. На хребте видны какие-то насыпи — будто бы там стояла большая башня. Земля там местами обгоревшая, имеются большие комья, будто бы там были какие-то строения. Старики-сказители из Ножай-Юрта рассказывают:

Когда с горных высот вайнахи войной пошли на царя нартов Наураза и уже настигали его, он оттуда (где была крепость) забрал свою золотую казну и унес ее на восток, за речку Ямсу. Вот как он ее переносил: он заставил войти в речку Ямсу подчиненных себе нартов, они стояли в ряд поперек реки, заставил их возвести каменный вал и по нему перенес свою казну на восток к хребту, на котором имеются Молланийн-бярзанаш («Холмы мулл»). Там, по воле Наураза, и спрятали эту казну. Он надеялся при удобном случае вернуться и забрать ее оттуда. Однако Наураз и его воины, разгромленные и разогнанные чеченцами, никогда больше не возвращались.

Хребет семи братьев нарт-эрстхойцев

В детстве я слышал от отцов своих, что в давным-давно прошедшие времена, в краю, где мы сейчас живем, находилось большое село нарт-эрстхойцев. Среди нарт-эрстхойцев жили семь братьев и одна сестра. Все они были одинаковой силы и доблести. Все это произошло еще до наших семи предков, когда люди переселялись из Нашхи[1] в Ялхой-Мохк.

Место, где постоянно жили братья и сестра, называлось «Хребет семи братьев нарт-эрстхойцев». Семеро братьев-нартов обладали неимоверной силой. Жители Ялхой-Мохка не могли поэтому ничем противостоять братьям, притеснявшим людей. Тогда люди сговорились хитростью одолеть нартов. Когда семеро братьев и их сестра улеглись спать в своем доме, люди подождали пока они уснут, украдкой пробрались в дом и свалили большую опору, стоявшую посреди дома. Кровля обрушилась, и под ней были погребены нарт-эрстхойцы.

Близ нашего села есть два больших камня. Рассказывают, что это две опоры от бывших здесь нартских ворот. Когда погибли семеро братьев и их сестра, говорят, отсюда ушли и все другие нарт-эрстхойцы.

Разгром нартов

В Курчалоевском районе возле Энгель-аула есть местечко Герменчик, обнесенное оврагом, и с ямой посередине. Рассказывают, что в этом месте жили нарты.

Между людьми и нартами возникали раздоры и войны. Когда люди стали размножаться, нарты укрепили свой круг, засели в укреплении. Люди никак не могли туда проникнуть. Тогда люди спросили у Жербабы:

— Как можно одолеть этих нартов? Откуда к ним поступает вода?

Жербаба дала им такой совет:

— Три дня и три ночи кормите жеребца жареным просом, не давая ему воды, и отпустите его вблизи укрепления нартов.

Жеребец, мучимый жаждой, ударом копыта обнаружил место, откуда под землей по трубам шла вода к нартам. Люди разбили эти трубы и остановили воду, поступавшую к нартам. От жажды нарты очень ослабели. Тогда люди и истребили их. На том месте, где жили нарты, люди нашли много золота, серебра, детские колыбельки и другие вещи.

Нарты из Герменчуга

Между Энгель-аулом и Азамат-Юртом есть курган, носящий название Яшарт. Там и в местности, которая называется Герменчуг [1], говорят, жили нарты. Раньше нарты издевались над местными людьми, но постепенно люди стали притеснять их. Люди не давали житья нартам, живущим на Яшарт-кургане, и они пошли жить к герменчугским нартам *. Чтобы укрыться, нарты спустились внутрь укрепления Герменчуг. Вынимая землю изнутри, они сделали кругом ров и вал, чтобы люди не добрались до них. После этого тайком от людей нарты прорыли под землей канаву и провели издалека воду, чтобы не выходить из крепости. Запасшись зерном и скотом, они заперлись в укреплении.

Люди, над которыми нарты раньше издевались и насильничали, собрались все вместе и окружили укрепление Герменчуг. Но герменчугское укрепление, величиной с хутор, было сделано прочно, и люди не могли ни пройти через ров, ни войти внутрь укрепления. Когда люди не смогли ничего сделать, они собрали совет, думая, что предпринять. Посоветовавшись друг с другом, они вспомнили о том, что к нартам откуда-то долж-

---

* Расстояние между этими двумя местностями равно 9—10 км. Герменчуг лежит в километрах двух к югу от Энгель-Юрта. Это круглое место, окруженное рвом и валом, похожее на огромный ток. Посередине есть длинная возвышенность (будто здесь было строение) шириной, примерно, в шагов двадцать (замечание сказителя).

на идти вода. Если лишить их воды, то они не выдержат.

Они пошли за советом к одной старухе, чтобы она высмотрела [нашла] место, откуда к Герменчугу подходит вода. Умная старуха, которая знала то, что неведомо людям, сказала:

— Вода откуда бы ни шла, идет под землей. Чтобы обнаружить ее, нужно из табуна поймать трехгодовалого необученного жеребца. Три дня и три ночи надо кормить этого жеребца жареным ячменем, не давая ему пить. После того, как у него появится сильная жажда, нужно отпустить жеребца. Если проследить, куда он пойдет, то обнаружится то место, по которому вода поступает к нартам.

Люди сделали, как их учила старуха. Они поймали в табуне трехгодовалого жеребца, кормили его жареным ячменем, а затем, пустив его, пошли следом за ним. Необученный жеребец стал метаться в поисках воды. От жажды у него горело все нутро. Жеребец, принюхиваясь, побежал рысью от Герменчуга до Кошкельды. Добежав туда, вблизи Кошкельды, жеребец пошел под гору и начал ударять передним копытом в одно и то же место. Там, где жеребец ударил копытом, показались сначала гончарные трубы, а затем и вода, которая по ним шла до Герменчуга. Человек, следивший за тем, что делает жеребец, наклонился к воде и обрадованный произнес:

— Ой, Кошкельды *.

Люди обрадовались этому. Рассказывают, что нарты, жившие в Герменчуге, когда закрыли воду, протекающую к ним под землей по трубам, испытывали большую жажду. Затем наступил голод, и они все погибли, не осмеливаясь выйти оттуда **. Некоторые же говорят, что нарты поднялись и тайно ушли куда-то далеко отсюда.

Нарты из Энгеноя

Когда-то нарт-эрстхойцы жили и у нас. Здесь, в ауле Энгеной, жили два брата Юртус и Иса [1]. Они были выходцы из Малхесты, признавали единого бога аллаха. Отсюда виден высокий берег реки Акташ. На том берегу жили злые нарты «керисти» [неверные, христиане], и они ели свинину. Юртус был сильный нарт. Мог он далеко бросать большие камни. Он сказал не признававшим единого бога нартам: «Перестаньте есть свинину или уходите с нашей земли». Злые нарты не послушались. Тогда Юртус бросил из Энгеноя вон на тот высокий берег свою секиру [это расстояние километров в восемь].

---

* По-кумыцки «Хошгельды» означает: «да будет счастливым твой приход». На этом месте, говорят, основано село Кошкельды, где и ныне живут люди. Слова, произнесенные в момент обнаружения воды, остались за названием аула (замечание сказителя).

** Много времени спустя там находили оружие, которое они носили, их посуду и другие вещи (пояснение сказителя).

Злые нарты испугались, сбросили свиней с высокого берега вниз и покинули нашу страну. И до сих пор на том месте под обрывом, где упали жирные свиньи нартов, не растет трава [2].

Хорачоевское сказание

Аул Хорачой расположен на дне глубокого ущелья того же названия, в котором пролегает дорога, соедининяющая укр. Веден [Ичкерия] с укр. Ботлих [Средний Дагестан]. Между двумя грядами гор, образующими Хорачоевское ущелье, внизу, к югу от аула, тянется высокая и узкая коса, на оконечности которой, верстах в трех от аула, как на острие меча, возвышается каменная башня, давно уже принявшая наклонное положение, полуразрушенная, но еще не развалившаяся. Башня имеет форму четырехгранной пирамиды с усеченной верхушкой и сложена из дикого камня. Что кладка башни была прочная, доказывается ее существованием в настоящее время. Кем она построена — предками ли нынешних ичкеринцев, или пришельцами из Дагестана, или другими неведомыми обитателями страны? — на этот вопрос ни сама башня, ни народные сказания не дают достоверного ответа; но я склонен думать, что строителями башни были дагестанцы, так как по форме своей и по кладке камня она ничем не отличается от подобного рода сооружений в Дагестане. Между веденцами ходит мнение, будто на потолке башни высечен или выложен каменный крест. Я этого не заметил, хотя и очень внимательно рассматривал потолок. Эта башня и послужила предметом приводимой здесь легенды.

Племя это называлось эрбый [1], а мать семи братьев носила имя Эрте-Эмиль. Если не было на свете людей сильнее эрбый, то и не было женщины красивее и пышнее Эрте-Эмиль. Из гордости братья построили себе высокую башню, а потом достали живой воды [2] и хотели напиться ею, чтобы прожить до дня воскресения [мертвых]. Найденную воду они спрятали в башне, а сами пошли сзывать к себе друзей-приятелей, желая и их напоить живой водой. Когда они ушли, мать их Эрте-Эмиль надумала выстирать что-то из своей одежды. Стала она искать воду и напала на живую воду, спрятанную ее сыновьями.

Не зная свойства этой воды, она взяла ее. Сначала отпила немного, а остальное употребила на мытье одежды. Окончив свое дело, Эрте-Эмиль вылила помои во двор, где ими утолили жажду петух и барашек. Приходят домой братья эрбый, начинают искать воду и не могут найти. Страшно рассердившись, они спрашивают мать: «Куда девалась принесенная нами живая вода?» «Живая?» — восклицает мать. «Про какую живую воду вы говорите? Была тут вода — я взяла да

вымыла ею что мне было нужно из одежды». Услышав это, братья сказали друг другу: «После того, что сделала с нами мать наша, нам нельзя жить с ней вместе»,— и немедля ушли из родительского дома.

Шли они очень долго и в одном месте повстречались со страшным змеем, пожиравшим и скот и людей. Братья не испугались змея и начали войну с ним. Воевали они с ним долго, пока не обратили его, наконец, в бегство. Но и тогда они не оставили врага: он бежит — и они бегут за ним (где он бежал, земля под тяжестью его тела опускалась, и таким образом по его следу образовалась глубокая балка, та самая, по которой ныне течет река Сунжа [3]), и так бежали до тех пор, пока не нагнали его, а нагнав, не убили.

После того братья пошли себе дальше, но куда они зашли и где поселились,— ни один человек этого не знает. Мать их Эрте-Эмиль и петух с барашком, напившиеся живой воды, живут — говорят люди — и теперь, и будут жить до дня воскресения. Еще говорят, что Эрте-Эмиль все ходит по свету, все ходит, разыскивая своих сыновей, а петух с барашком везде сопровождают ее [4].

СКАЗКИ О НАРТ-ОРСТХОЙЦАХ

Лял-Султа

Лял-Султа был белее снега. Жил некогда великий царь, у которого была только одна-единственная дочь, уже взрослая. С самого дня рождения он держал ее взаперти, никому не позволял видеть ее и входить в ее комнату; только одна рабыня имела к ней доступ. Так царская дочь выросла, не видав ни разу ни людей, ни света. Ее жизнь была однообразна. Даже пища, состоящая из мяса без кости и хлеба без корки, все была одна и та же.

Раз царь позволил рабыне отнести дочери мясо с костью и хлеб с коркой. Увидев мясо с костью и хлеб с коркой, царская дочь была удивлена. Она не могла скрыть своего удивления от рабыни и сказала: «Я не знала до сих пор, что мясо бывает с костью и хлеб с коркой». Очистив кость, царская дочь ударила ею о стену своей комнаты и пробила окно, через которое в первый раз проник в ее комнату солнечный свет. Она еще больше удивилась солнечным лучам. Она посмотрела на двор через окно и увидела молодых людей. Одни из них играли в снежки (было зимнее время), другие делали снежные горки, чтобы перепрыгивать через них. Царская дочь заметила особенно двух молодых людей, горячо говоривших о чем-то. Она приложила ухо к окну, чтоб подслушать их разговор, но услышала только, как один из них предлагал другому найти что-нибудь на свете белее снега. На это другой ответил,

что белее снега только один человек в мире. «Кто он, этот человек?» — спросил первый. «Это Лял-Султа»,— сказал второй. При имени Лял-Султа в голове царской дочери начал рисоваться самый красивый образ, Лял-Султа. Она поклялась непременно выйти за него замуж. С этого времени она сидела в своей комнате задумчива и угрюма.

«Что говорит наша дочь?» — обратился царь к рабыне своей дочери.— «Дочь ваша,— сказала она,— была чрезвычайно удивлена, что мясо бывает с костью и хлеб с коркой». Затем она рассказала царю, как дочь его пробила окно костью, как она посмотрела через окно на двор и увидела молодежь, игравшую в снежки, как она подслушала разговор двух молодых людей и услышала от них имя Лял-Султа. При этом служанка не упустила случая сказать царю, как дочь его поклялась выйти замуж непременно за этого Лял-Султу. Царь побагровел. «Как?!— вскричал он.— Дочь моя помышляет выйти замуж без моего позволения? Да еще за какого-то Лял-Султу? Она хочет меня осрамить в горах перед ханами, на плоскости перед князьями [1]. Я ее погублю!». Он велел принести бочку с железными обручами, посадил в нее свою дочь и пустил бочку по реке.

Бочка была выброшена рекой около мельницы. Хозяин мельницы нашел эту бочку, и когда вскрыл ее,— к удивлению, увидел в ней девушку. Лицо ее и все тело блестели белизной. Мельник отправил ее в свой дом. Жена мельника приняла гостью холодно. В ее голове сейчас же родилась мысль, что муж ее сделает эту девушку своей женой, а ее бросит. Она стала ревновать своего мужа и решила спровадить куда-нибудь соперницу. Но жена мельника сочла благоразумным прежде узнать прошедшую жизнь своей гостьи. Она обратилась к девушке с вопросами: есть ли у нее отец? кто она? как она попала в бочку? «Отец мой,— сказала девушка,— великий царь. Он воспитывал меня, соответственно моему положению, т. е. я сидела в своей комнате и не видела ничего, кроме четырех стен и прислужницы [2]. Раз мне подала моя рабыня в первый раз мясо с костью. Очистив эту кость, я ударила ею о стену комнаты и пробила окно. Из любопытства я посмотрела на двор через это окно и подслушала разговор двух молодых людей о Лял-Султе. Я имела неосторожность произнести при рабыне клятву выйти замуж непременно за Лял-Султу. Рабыня передала это моему отцу. Он прогневался на меня за то, что я осмелилась выбрать сама жениха, да еще неизвестного, посадил меня в бочку и пустил по реке». Произнеся эти слова, царевна горько заплакала. Жена мельника увидела в царевне не опасную соперницу, а слабую девушку, с которой можно сделать все что угодно. Поэтому она решила соединить эту девушку с Лял-Султой. Она утешала царевну, говоря ей, что желание ее выйти замуж за Лял-Султу сбудется, так как Лял-Султа доводится ей двоюродным братом и он часто ездит

к ней. «Подожди,— добавила она,— завтра или послезавтра он приедет навестить нас, тогда уладим твое дело».

Лял-Султа приехал на другой день к мельнику. Жена мельника приняла его холодно, делая вид, что она чем-то недовольна им. «Ты чем-то недовольна мной?» — спросил ее Лял-Султа. Она сказала, что недовольна им и будет выказывать свое неудовольствие до тех пор, пока он не возьмет за себя замуж эту девушку (указывая на царевну), которая потерпела столько бедствий. «И все это через тебя»,— добавила она. Лял-Султа сказал ей, что он никогда не женится, так как имеет на это причины. «Если ты не женишься на царевне, то я прерываю всякие родственные отношения с тобой»,— прибавила она. Лял-Султа тотчас уехал от мельника и обещал не приезжать никогда.

На дороге ему встретился ногайский князь Батерха. После обычного саляма Батерха спросил Лял-Султу, откуда он едет. Тот сказал, что он едет от мельника, что поссорился с его женой из-за того, что она требовала, чтобы он женился на царевне; что он отказался жениться, так как не верит в любовь женщин, в их привязанность, и всех их считает лицемерными созданиями.

— С какого времени ожесточилось твое сердце против женщин и за что именно? могу ли я знать? — просил Батерха.

— Была у меня жена,— сказал Лял-Султа,— любил, берег я ее пуще глаза. Она тоже, думалось мне, любила меня. Проведенная с ней неделя казалась мне сутками, а месяц — неделей. Таким образом я прожил с ней два года, и это время было самое счастливое для меня. Но я стал замечать, что лошадь моя постепенно худеет, и находил ее в конюшне каждое утро вспотевшей. Я искал причины этого, и скоро тайна для меня открылась. Когда однажды я долго не мог заснуть и думал о своей лошади, жена моя, спавшая вместе со мной, встала, потихоньку оделась в мое платье, села на мою лошадь и отправилась куда-то. Я захотел узнать, куда моя жена отправилась ночью путешествовать, и потому поехал вслед за ней.

Я ехал так, что не мог быть замечен ею, и не терял ее из виду. Она наехала на колючие кустарники, через которые было невозможно проехать. Тут она ударила железной лопаткой о землю, сказав: «Пусть по воле лесного мужа и его жены кустарники расчистятся и будет большая дорога!»[3] Как только произнесла она эти слова, кустарники расчистились, и сделалась большая дорога. Проехав свободно через кустарники, она наехала на кристалловые горы. Она ударила железной лопаткой о горы, произнеся: «Пусть по воле горных духов сделается дорога!» Дорога сделалась.

Наконец, она приехала к пещере. Она вошла туда. Я тоже за ней. Пещера была хорошо убрана. Кругом на стенах было повешено оружие. Я, как вошел в пещеру, спрятался за

дверь. В пещере сидел молодой человек. Я догадался, что этот мужчина — любовник моей жены и что к нему-то она совершает ночные путешествия. «Сколько времени я ждал тебя? Почему ты так поздно приехала?» — грубо обратился он к моей жене. Он встал, взял плеть и начал бить мою жену до тех пор, пока не показались на ее теле синие пятна. Жена моя на каждый удар своего любовника отвечала только улыбкой. Она уверяла его в своей любви и сказала, что если сегодня она и явилась так поздно, то в этом виноват ее дьявол-муж, который так долго не засыпал.

Все это я слышал. В моей груди кипело бешенство. Я готов был разорвать мою жену и ее любовника. Но я решил не делать ничего им, пока они не расстанутся. Любовники скоро помирились между собой, как все любовники. Он потребовал для себя и для нее ужин. Увлеченные страстью, они не могли заметить, как я взял у них ложку со стола и спрятал в карман.

Уже перед рассветом жена моя простилась со своим любовником и уехала домой. Лишь только она оставила его, я вышел из-за двери, подошел к нему, ничего не говоря, схватил его за волосы, отрезал ему голову и спрятал ее в мешок. После этого я сейчас поехал домой, не по тому пути, по какому поехала жена, а по другому, и раньше ее успел приехать домой, разделся и лег спать. После меня и жена моя приехала. Она разделась, положила мои одежды так, как я их положил вечером; потом легла спать подле меня.

Я притворился спящим и как будто ничего не знающим о ее ночных похождениях. «Что ж ты? Поворотись, обними меня, мне холодно»,— обратилась она ко мне. Меня рассердило ее лицемерие, я уже не мог удержаться и сказал ей: «Пусть тебя обнимает твой любовник, с которым ты недавно рассталась». Она стала укорять меня, будто я ревную ее. «А эта ложка чья? узнаешь?» — спросил я, показывая ей ту ложку, которую украл. «А эту голову узнаешь?» — сказал я, покативши голову ее любовника пред ее глазами. Она побледнела, потом задрожала.

Было у меня два табуна. Один из них пасся в горах, другой — на плоскости. Я велел привести двух неуков, одного с гор, другого с плоскости. Когда привели их, я привязал к их хвостам ноги моей жены и пустил коней по полю,— ее разорвали пополам. После этого я дал клятву никогда не жениться и не верю ни в любовь, ни в искренность, ни в привязанность женщин.

— Ты, вероятно, судишь теперь всех женщин по своей бывшей жене,— сказал Батерха Лял-Султе.— Послушай, я тебе расскажу из своей жизни кое-что, и ты увидить, что женщины бывают неодинакового нрава, неодинакового ума.

Было нас шесть братьев. Мы никого не боялись; все чужое считали за свое. Однажды мы все шестеро отправились

на добычу. По дороге нам встретилась отара овец. За отарой шел пастух со своей собакой. Ростом он был великан. Его шаг был похож на шаг слона, его шуба была сделана из 60 овчин, его шапка была сшита из 8 овчинок. Собака же его была величиной с корову. Она, как увидела нас издали, направилась к нам с лаем. Почувствовав, что не в состоянии будем отбиться от нее, мы начали искать защиты. Мы нашли человеческий череп величиной с двойной котел и укрылись под ним, все шесть братьев, верхами. Но собака не хотела отстать от нас. Она кинулась на человеческий череп.

Пастух не обратил внимания на лай своей собаки. Он прошел мимо нас. Тогда собака схватила человеческий череп и понесла его за пастухом. Догнав его, она поставила череп перед ним, как будто говоря: «Что ж ты их так пропускаешь?». Тогда, как будто очнувшись от сна, он толкнул череп своей пастушеской палкой, и мы все шесть братьев вышли оттуда. «Зачем вы, муравьи, спрятались в человеческом черепе?» — обратился он к нам. Мы униженно сознались, что, заблудившись, укрылись от его собаки.

Пастух пригласил нас на ночь к себе. «Что ж мы приготовим на ужин?» — спросил он нас, когда пришли к нему. «Ты хозяин, ты должен знать, что приготовить на ужин, а мы гости твои»,— ответили мы ему.— «Кто ж воды и дров принесет нам?» «Ты хозяин, ты должен знать, где вода и дрова, а мы гости»,— опять ответили мы ему. Тогда он схватил пивной котел одним пальцем и принес полный котел воды. Потом он отправился в лес. Одной рукой он вытащил чинару с корнями и принес четыре бревна — два под мышкой, два на спине. На ужин он зарезал 60 баранов. Почти не сварив, он поел их, а нам не дал ничего.

На другое утро он зарезал наших лошадей. Пожрав лошадей, он отправился пасти овец, а нам приказал никуда не уходить. Вечером он приготовил острый шест, проткнул нас всех шестерых братьев этим шестом и сделал из нас шашлык. Пять моих братьев он сожрал сразу, а меня оставил на утро, чтобы съесть натощак. Потом он лег спать и заснул крепким сном. Зная, что не миную своей участи, если только останусь вместе с ним до утра, я решил доползти до соседнего оврага. Один охотник, привлеченный моим стоном, взял меня к себе домой. Я лежал у него до тех пор, пока не вылечились мои поджаренные бока. Потом я отправился куда глаза глядят и дал клятву убивать всех встречных на дороге, как бы мстя за братьев.

Первым мне встретился красивый молодой человек. Он сидел на красивой лошади. Я прицелился [4], но мне жаль было ударить пулей в его красивый стан. Потом я прицелился в его грудь, но мне жаль было его красивой наружности. В то время, как я вертелся около него, он пригласил меня быть его това-

рищем. Я согласился и поехал с ним. Ехали мы двое суток. На третий день доехали до одной башни. Мы остановились около нее. Товарищ мой вошел внутрь башни, а мне велел остаться около лестницы, ведущей к башне, и сказал при этом, что, если только я осмелюсь переступить хоть через одну ступеньку лестницы, он мне перережет горло кинжалом.

Я стоял довольно долго. Мне был слышен шум внутри башни. Мне захотелось узнать, отчего происходит этот шум,— и я со страхом полез по лестнице и встал около двери башни. Лишь только я встал около двери, товарищ мой вышел ко мне навстречу с окровавленным кинжалом и пригласил войти внутрь башни. Я повиновался. Я увидел там сорок человек, только что перерезанных. Я спросил моего товарища, кто их перерезал. Он ответил, что это сделал он в отмщение за брата, что они — орхустойцы, те самые, которые убили его брата. Затем он добавил, что не позволил мне войти вместе с ним в башню потому, что боялся, как бы я не помешал ему перерезать орхустойцев.

Он пригласил меня к себе, и на третий день мы въехали в его огромный двор. Он сам сперва вошел в дом, а мне велел подождать, пока не приготовится в кунацкой, чтобы принять меня как гостя. Я ждал долго. Наконец у меня не хватило терпения, и я сам вошел в кунацкую. И что ж?— я увидел в кунацкой труп, уже разлагавшийся, и около него товарища, лежавшего с воткнутым в живот кинжалом. Я хотел поднять его и снял шапку с его головы, и, к своему удивлению, увидел на голове его длинные косы. Я понял, что товарищ мой — женщина, а труп, уже разложившийся,— ее брат, убитый орхустойцами. Вот женщина, так женщина! Что ж, похожа она, Лял-Султа, на твою бывшую жену? По одной женщине нельзя судить о всех женщинах. Женщины бывают хорошие и дурные. Почему ты думаешь, что царская дочь, которую предлагает тебе в жены жена мельника, похожа на ту, о которой сейчас ты говорил? Женись на ней, не прекращай свой род.

Таким образом Батерха убедил Лял-Султу, что женщины бывают неодинакового характера и ума. Лял-Султа женился на царевне, стал с нею жить, да детей наживать.

О Хане Гаммалте

У одного отца было девять сыновей. Восемь старших постоянно ходили пасти табун лошадей, а младшего никогда с собой не брали. Наконец отпросился и он у отца и пошел с братьями табун пасти. На месте восемь старших братьев построили себе вышку для наблюдения, а младшему вырыли землянку. Скучно стало Хану Гаммалте, так звали младшего брата, в землянке.

Однажды ночью пошел он к мосту сторожить [1]. Как пришел — сел под мост. Приближаясь к мосту, ехал нарт-эрхустоец, отбивая стрелой от горы куски камня. У моста конь под ним шарахнулся в сторону. «Да умрет твой отец! Чего ты пугаешься? или недруга заслышал? Один противник есть у меня, Хан Гаммалт, но ему до пятнадцатилетнего возраста недостает пяти лет [2]. «До пятнадцати хотя и недостает пяти лет, но все же Хан Гаммалт не так мал, чтобы не приехать сюда и не одолеть тебя»,— сказал Хан Гаммалт. Он натянул лук и стрелой уложил нарта на месте, затем отрубил нарту голову, привязал его к седлу его коня, загнал коня в свой табун, пошел к братьям и говорит: «Не видали ли чего-нибудь?» Братья притворились, что ничего не видели, и сказали: «Мы ничего не видели, кроме маштака-торбы, приставшего к нашему табуну».

На другую ночь опять сел Хан Гаммалт под мост сторожить. В полночь, приближаясь к тому мосту, ехал старший брат убитого нарта. У моста под ним конь испугался, захрапел и бросился в сторону. «Да умрет твой отец! — воскликнул нарт.— Чего ты пугаешься, или недруга заслышал? Один противник есть у меня, Хан Гаммалт, но ему до пятнадцатилетнего возраста пяти лет недостает». «До пятнадцатилетнего возраста хотя пяти лет недостает, но я все же не так мал, чтобы не приехать сюда и не одолеть тебя»,— сказал Хан Гаммалт и, натянув лук, пустил в нарта стрелу, но она со звоном отскочила назад, не причинив нарту вреда. Нарт, в свою очередь, пустил в него стрелу, но и она отскочила назад, не причинив Хану никакого вреда.

Тогда они обнажили шашки и кинулись друг на друга, размахнулись, ударили, но не причинили и ими друг другу вреда. Затем спрыгнули они с коней на землю и вступили в единоборство. С полуночи до полудня, не отдыхая, боролись они, и не могли одолеть один другого. Когда из-за туч выглянуло солнце, нарт сказал, глядя на него: «Солнце на моей стороне!». «Хотя солнце на твоей стороне, но зато бог — на моей!» [3] — воскликнул Хан Гаммалт и, подставив ногу, повалил противника на землю. Смирился нарт и заговорил: «Я поклялся не жить на земле, если кто-то одолеет меня. Как бы ты ни ударил, я не умру. В волосах моей головы [4] найдешь нож, только им ты можешь лишить меня жизни. По моим следам сюда приедет моя сестра. Она сильнее меня, но все же ты одолеешь ее. Она поклялась выйти только за того, кто ее одолеет. Заставь только ее сказать: «Кости моих братьев да попадают к моим ногам, если я не буду тебе верна!» Тогда она будет слушаться тебя во всем». Отыскав в волосах нарта нож, Хан отрезал им голову нарта, привязал ее к седлу его коня, загнал его в свой табун, пошел к братьям и сказал: Ну, что, не видали ли чего?» Нет, мы ничего не видали, кроме маштака-торбы, недавно приставшего к табуну»,— сказали опять братья.

На третью ночь опять пошел Хан Гаммалт к тому мосту сторожить. В полночь,. приближаясь к мосту, ехала сестра убитых нартов-эрхустойцев. Земля дрожит, из ушей и ноздрей коня дым столбом валит, изо рта бьет пламя. На мосту конь ее испугался. «Да умрет твой отец!» — воскликнула она.— Или недруга заслышал? Есть у меня один противник, Хан Гаммалт, но ему до пятнадцатилетнего возраста недостает пяти лет». Сказав это, она ударом плети перебросила коня на другой конец моста. «До пятнадцатилетнего возраста хотя мне и недостает пяти лет, но все же я не так мал, чтобы не приехать сюда и не одолеть тебя»,— сказал Хан, изо всех сил натянул лук и пустил в нее стрелу, но стрела со звоном отскочила назад, не причинив ей вреда. Богатырь-девица в свою очередь пустила в Хана стрелу, но и она отскочила, не причинив вреда. Тогда они спрыгнули на землю и вступили в борьбу. С полуночи до полудня, не отдыхая, боролись они, но не уступали друг другу. Взглянув на солнце, богатырь-девица воскликнула: «Солнце на моей стороне!» «Хотя солнце на твоей стороне, но зато бог на моей стороне!» — воскликнул Хан Гаммалт, изловчился, подставил ногу и повалил ее на землю. Придавил ее Хан к земле и заставил сказать: «Да попадают кости моих братьев к моим ногам, если я не буду тебе верна!». Затем пошел он с ней к братьям.

Не по сердцу были братьям подвиги Хана Гаммалта и порешили они погубить его. Один из них говорит: «Только его же шашкой мы можем убить его. Привяжем ее, когда он заснет, над его ногами и крикнем: «Спеши, Гаммалт, на помощь, наш табун уводят воры!» Он, ничего не подозревая, вскочит, и шашка отрежет ему ноги». Совет этот пришелся братьям по душе. Над ногами спящего брата они прикрепили шашку и крикнули: «Скорее, Гаммалт, вставай, наших лошадей уводят воры!» Вскочил Гаммалт, но в ту же минуту без ног, как скошенный, повалился обратно. Бросив его на произвол судьбы, братья поспешно скрылись с богатырь-девицей.

Через некоторое время после этого Хан Гаммалт, лежа на вышке, увидел человека, гнавшегося за зайцем. Он поймал его за одно ухо и, колотя возле другого кулаком, погонял его. С места Гаммалт стрелой убил зайца, чтобы остановить незнакомца. «Кто убил моего зайца?» — спросил он. «Кто ты такой?»— спросил его в свою очередь Хан Гаммалт. «Я несчастный человек,— заговорил он,— Было у меня семь братьев, они возненавидели меня и вероломно ослепили. С тех пор брожу я по свету, не находя пристанища». «Мы товарищи по несчастью, и я имел восемь братьев. Они сговорились и лишили меня ног. Будь моим товарищем»,— сказал ему Хан Гаммалт.

Незнакомец с радостью принял предложение Хана. Затем Хан сел к нему на спину, и отправились они дальше. Долго ли, коротко ли они шли, а пришли в одно место, где Хан уви-

дел безрукого человека, который, сидя на олене, гнал его, грызя зубами его шею. Хан Гаммалт натянул лук и ударом стрелы убил оленя. «Зачем ты убил моего оленя?» — спросил человек Хана. «Ты кто такой?» — спросил его в свою очередь Хан. «Было у меня шесть братьев,— заговорил безрукий,— сговорились они и лишили меня рук». «Я без ног, а мой товарищ без глаз по милости братьев наших, будь нашим товарищем»,— сказал Хан. Безрукий с радостью присоединился к ним. Затем слепой взялся за полу платья безрукого, Хан сел на слепого, и отправились они дальше в страны дальние, неведомые.

Идут они не день, не два, дошли до какого-то места, остановились, вырыли себе землянку и расположились в ней. Каждый день отправлялись на охоту, били зверя лесного и этим добывали себе пищу. Наскучило Хану житье в землянке. «Посмотри кругом,— говорит он безрукому,— нет ли где поблизости свадьбы». Поднялся безрукий на горку, посмотрел кругом своими зоркими глазами и увидел далеко свадьбу, куда не дойти обыкновенному ходоку и в три месяца. «Мы должны пойти туда»,— сказал Хан. Затем он сел на слепого, слепой взялся за полу платья безрукого, и отправились они в путь-дорогу, причем прибыли на свадьбу в один день. Завидя странных путешественников, народ сказал насмешливо: «Заиграйте им мотив, что играют для джигитовки». Не смутились товарищи, пробежали по двору взад и вперед несколько раз, подражая джигитовке, облюбовали самую красивую девицу, подхватили ее и пустились бежать. Погнались за ними на ишаках — не догнали, погнались на лошадях — не догнали. Товарищи благополучно вернулись с дорогой ношей домой.

Однажды, отправляясь на охоту, они говорят девушке: «Не бросай на огонь печенки, а то останемся без огня». Но она по уходе их не утерпела и бросила. Огонь моментально потух. Девушка должна была состряпать к приходу товарищей обед. В отчаянии взобралась она на крышу землянки посмотреть, не видать ли где огня. Увидя вдалеке дым, выходящий из камыша, она бегом пустилась туда. Подошла она и видит сидящих вокруг огня детей ешап. Они хотели дать ей уголек, как вдруг из люльки выскочило грудное дитя ешап и говорит: «Наша мама давала угли в сите, посыпав снизу золу». Дети насыпали в сито золу, положили на нее уголек и подали девице. Пошла девушка домой, не замечая, что оставляет за собой след от золы. Скоро пришла домой ешап. «Нет одного уголька, кому вы его дали?» [5] — спросила она детей. «Мы дали его одной девице, иди по этому следу,— и ты найдешь ее»,— сказали дети.

Пошла ешап по следу, пришла к землянке и говорит: «Через окно войдя — кровь попью, через дверь войдя — задушу тебя. Выбирай скорей, что по сердцу тебе». Испугалась девушка и проговорила: «Войди через окно и попей кровь мою». Вошла

ешап в комнату через окно, попила кровь ее и пошла домой. Скоро с охоты вернулись товарищи. Хан Гаммалт, видя девушку грустной и бледной спрашивает: «Что с тобой приключилось? Не больна ли ты?» «Ничего со мной не случилось. только скучно было одной в землянке»,— сказала она, скрыв правду.

Оставив дома слепого, чтобы девушка не скучала, отправился Хан на охоту верхом на товарище. Ешап опять пришла и говорит: «Через окно войдя — кровь попью, через двери войдя — задушу тебя». «Войди через окно и попей кровь мою»,— сказала девица. Ешап вошла в землянку через окно, попила кровь девушки и пошла домой. Слепой же бегал из угла в угол, стараясь поймать ее. Узнав от слепого о том, что приходила ешап, Хан Гаммалт остался дома, велев девушке сказать ешап: «Войди через двери». Ешап не заставила себя долго ждать. «Через окно войдя — кровь попью твою, через двери войдя — задушу тебя»,— сказала она девушке. «Ты высосала всю мою кровь, я не жилица на этом свете. Войди лучше через двери и покончи со мной»,— ответила девушка. Подошла ешап к двери и, понюхав вокруг себя, закричала: «Фу, фу, пахнет духом Хана Гаммалта. Здесь он». «Напрасно ты беспокоишься, нет здесь Хана Гаммалта. Если бы он был, ты бы так свободно не ходила сюда». «Если ты скажешь: «Да умрет Хан Гаммалт, если я лгу!» — то я поверю тебе». Хан кивнул девушке головой, и она проговорила: «Да умрет Хан Гаммалт, если я лгу!» Сломала ешап двери и вошла в землянку, а Хан Гаммалт размахнулся изо всех сил своим мечом и срубил ей сразу восемь голов. «Смилуйся, могучий богатырь, не руби последнюю мою голову. Я сделаю всех вас такими, какими вы были рождены матерями вашим отцам».

Хан пощадил ее. Затем ешап проглотила слепого и выкинула его таким, как мать его родила, безрукого проглотила — и его выкинула с руками. Хан Гаммалт сказал товарищам: «Она меня не выкинет, как бы вы ее не просили. Убейте ее, когда она меня проглотит, разрежьте на мелкие части и меня отыщите». Как предсказал Хан Гаммалт, так и случилось. Ешап проглотила его, но выкинуть обратно отказалась наотрез. Тогда товарищи убили ее, разрезали на части, но Хана Гаммалта нигде не нашли. В это время синица, сидевшая на пороге землянки, сказала: «Хурр... цурр, за дверями, за веником мизинец». Видя, что его обнаружили, мизинец бросился бежать. Товарищи погнались за ним, поймали его, разрезали и нашли в нем Хана. Товарищи разошлись по домам, умертвили своих братьев и стали жить и добро наживать. Хан Гаммалт, кроме того, женился на своей красавице и зажил с ней счастливей других.

Путешествие трех князей

Отправились однажды три князя путешествовать. Ехали они, ехали и добрались, наконец, до той страны, где жили нарты-эрхустойцы. А нарты [1] в это время забавлялись своими играми: стреляли из луков, а затем разбивали стрелы пулями — и делали это на всем скаку. Увидев остановившихся в изумлении князей, один из нартов и говорит другим: «Опять к нам забрались эти люди! Кроме беды, от них ожидать нечего. Перебьем их лучше стрелами!» Но другие нарты не согласились, считая постыдным для себя истреблять подобных «мух» и решили показать людям три такие опасные дороги, откуда бы они уже не вернулись назад. И вот, когда князья стали их расспрашивать о дороге, нарты так и сделали. Каждый из князей отправился по одной из дорог. Двое из них скоро погибли, а третий долго шел, пока не встретил огромного нарта. Увидев его, нарт из своей ненависти к людям бросился на него, но предусмотрительный князь убил его стрелой и отправился дальше.

Долго он шел, шел и дошел, наконец, до большой сакли. Близилась ночь. Князь привязал коня к ближайшему дереву и вошел в саклю. Но, к удивлению его, там никого не оказалось. Посреди сакли стоял стол, заваленный всякими яствами. Князь был голоден. Съев все, что было на столе, он спрятался в углу и стал ждать что будет. Вдруг раздались плач и крики. В саклю вошла плачущая красавица, окруженная девушками. Поглядели они на стол, а там уже ничего нет; нашли и князя. Стали они его распрашивать, и он рассказал свои приключения. «Я вдова убитого тобой нарта,— сказала красавица,— и должна была бы тебя убить. Но ты мой гость. У меня нет защитника и, потому будь моим мужем!» И зажили они счастливо.

Нарт-эрстхоевец и кровник

В некоем селе жил человек, которому была объявлена кровная месть. Спасаясь от преследований врагов, он бродил по лесам.

Однажды он заметил своих преследователей и убежал в горы. Там он очутился на дне пропасти. Когда кровник сидел и отдыхал, он услышал шум, похожий на шум ветра. Это было к вечеру, когда солнце начинало садиться. Вдруг он увидел ползущих к нему вотангаров [1]. Когда они окружили кровника, он испугался. В это время к нему с гулом приблизился некий нарт-эрстхоевец.

— Что ты за человек? — спросил нарт-эрстхоевец.

Кровник рассказал о своем несчастье. Тогда нарт-эрстхоевец сказал:

— Вставай, пойдем переночуем у меня. Вотангары поползли впереди них и заползли первыми в жилище. Вслед за ними зашли и эти двое. Нарт-эрстхоевец согнал вотангаров в одно место, закрыл их камнем и вместе с кровником пошел к себе. Затем нарт-эрстхоевец зажег большой огонь и поставил варить-ся много мяса; затем они съели его и легли спать. Утром, когда они проснулись, нарт-эрстхоевец сказал кровнику:

— Посмотри у себя подмышками.

Кровник увидел подмышками по одному бугорку. Оказывается, он вчера ел мясо вотангаров. Нарт-эрстхоевец [2] сказал тогда:

— Теперь иди. Ты стал богатырем, и ничего тебе не угрожает.

Так нарт-эрстхоевец проводил кровника.

СКАЗАНИЯ, ОТРАЖАЮЩИЕ ДЕФОРМАЦИЮ ЭПОСА

60 орхустойцев и Цазик [1]

Это было давно. Жили в одном ауле 60 орхустойцев. Все они происходили от 60 матерей; каждый из них имел по одному быку. В соседстве с орхустойцами жил человек по имени Цазик, имевший также одного быка. Как только наступила весна орхустойцы отправились в поле для пахоты и захватили с собой быка Цазика без его ведома. Когда они возвратились с поля, то вместо того, чтобы поблагодарить Цазика, стали его бить, зачем-де он не явился к ним в поле на помощь. «Меня сколько угодно бейте,— сказал Цазик орхустойцам,— только, ради бога, не бейте моего быка». «А! Так для него тяжелее перенести побои на быке, чем на себе. Давайте же,— вскричали они,— назло ему убьем быка». И орхустойцы убили быка.

Цазик, собрав кости быка в мешок, отправился в аул, где люди гребли золото лопатами. Вечером подошел он к одному дому. Хозяин пригласил его зайти в дом и оставить свою ношу в передней. «Нет,— говорит Цазик,— благодарю тебя, но я не могу оставить мешок с золотом в передней твоего дома, потому что судьба постоянно преследует меня, и я боюсь потерять его».— «Если он пропадет, я дам тебе столько золота, сколько его у тебя в этом мешке». Тогда Цазик оставил свою ношу в передней и вошел в комнату.

На другой день рано утром вышел Цазик посмотреть на свой мешок. «Какой я несчастный, как я глуп! Зачем я оставил в передней мешок, зная, что судьба меня оставляет!?» С такими словами вбежал он в комнату. «Что случилось с твоим мешком?» — спрашивает его хозяин.— «Похищено золото,

находившееся в мешке, и похититель на смех положил в мешок кости быка или коровы!» Хозяин насыпал ему в мешок золота и отпустил его домой.

Орхустойцы, узнав, что Цазик возвратился домой с огромным богатством, пришли к нему узнать, как это он приобрел столько золота. «Был я,— говорит Цазик,— в таком ауле, где кости, особенно бычьи, ценятся дороже золота, и там променял я кости своего быка, убитого вами, на чистое золото».— «А что, дадут нам золото, если мы отвезем туда кости своих быков?» — спрашивают орхустойцы.— «Отчего не дадут! Дадут, отвезите только». Орхустойцы порезали всех своих быков и отвезли их кости в тот аул. Стали они ходить по аулу с костями и кричать: «Кто хочет променять золото на кости?» Жители со смехом выгнали их из аула. «А! Так Цазик вздумал пошутить над нами»,— сказали орхустойцы с злобой,— мы сотрем его с земли!»

Как только возвратились они домой, тотчас же напали на Цазика и стали колотить его. «Меня бейте сколько угодно,— говорит Цазик,— только мать мою не бейте». Назло ему орхустойцы тут же убили его мать. Цазик, одев покойницу, как невесту, и положив ее себе на плечи, отправился в один аул. Подошедши к нему ночью, он остановился у реки, которая текла подле аула, и поставил мать свою на ноги, подперши ее двумя палками, а сам пошел в аул, во двор одной вдовы, которая имела трех дочерей. Вдова попросила его зайти в ее кунацкую. «Не могу,— говорит Цазик,— зайти к тебе, потому что около реки оставил я свою невесту, а я так несчастлив в жизни, что боюсь, как бы не лишиться ее». «Я,— говорит вдова,— пошлю сейчас своих дочерей за ней». — «Не могу послать твоих дочерей за моей невестой, потому что боюсь, как бы не случилось с ней какое-нибудь несчастье».— «Если случится,— говорит вдова,— с твоей невестой что-нибудь, то я отдам тогда за тебя свою старшую дочь». Цазик согласился и остался на ночь у вдовы. Вдова же послала своих дочерей за невестой Цазика. Девушки нашли около реки женщину, одетую, как невеста, но едва дотронулись до нее руками, как она свалилась в реку, и река понесла ее. Девушки возвратились домой и рассказали матери и Цазику, какое несчастье случилось с ними. Нечего было делать, вдова отдала свою старшую дочь за Цазика. Таким образом Цазик возвратился домой с невестой.

Услыхав об этом, орхустойцы пришли спросить у Цазика, как он приобрел себе невесту. «Был я,— говорит он им,— в таком ауле, где за мертвых, в особенности за мертвых старух, охотно наделяют невестами». Орхустойцам, хотя и имевшим уже жен, показался очень заманчивым такой способ приобретения невест, и они спрашивают у Цазика: «А что, нам могут променять невест на тела наших старух?» «Могут, отчего нет»,— от-

вечает им Цазик. Орхустойцы убили своих матерей и понесли тела их в тот аул, который указал им Цазик. Пришедши туда, они стали кричать: «Кто меняет невест на мертвые тела?» Жители со смехом прогнали их. «А,— говорят тогда орхустойцы,— опять Цазик вздумал над нами подшутить! Постой же, мы его сотрем с земли!»

Возвратившись домой, стали они его колотить. «Бейте меня сколько хотите,— говорит им Цазик,— только не бросайте, положив на доске, в реку». Они положили Цазика на доску и кинули его в реку. Цазик поплыл по реке. Долго ли, коротко ли плыл он, не знаем, но вот стал он плыть мимо пастуха, стадо которого расположилось на берегу. Пастух говорит ему: «Спасти ли тебя?» «Спасай,— отвечает Цазик,— если только тебе хочется отдать мне корову из своего стада».— «Вот еще что выдумал! Спасай тебя да еще отдай тебе корову! Тони, если тебе хочется!» Проплывает Цазик мимо табуна лошадей. Табунщик тоже предлагает ему свои услуги. «Спасай,— говорит ему Цазик,— если тебе хочется отдать мне потом лошадь из своего табуна!».— «Вот еще! Спасай тебя да еще отдай тебе лошадь! Погибай, если тебе хочется!». Проплывает он мимо стада овец. «Вытащить тебя из реки?» — спрашивает его пастух. «Вытаскивай, если тебе хочется отдать мне потом барана из своего стада».— «Отчего же нет? Можно отдать. Ведь не погибать же человеку из-за одного барана!» И пастух вытащил Цазика из реки.

Когда же получил он барана, то стал было прощаться с пастухом, но тот упрашивал его остаться с ним на ночлег. «Нет, не могут остаться,— говорит Цазик.— Я так несчастлив, что боюсь, как бы ночью не случилось что-нибудь с моим бараном». Пастух обещал ему, если только случится какое-нибудь несчастье с бараном, отдать ему 60 овец. Цазик согласился и остался ночевать. В полночь, когда пастух заснул, он встал потихоньку и, поймав своего барана, зарезал его, а потом стал мазать его мясом по губам всех овец, а кожу его разорвал на мелкие куски. Затем он опять лег спать, как ни в чем не бывало. На утро Цазик пожелал видеть своего барана и вместе с пастухом пошел посмотреть стадо. Видят они, что у всех овец губы в крови, а барана Цазика совсем нет. Тогда Цазик стал громко роптать на свою судьбу, жалуясь, что ему ни в чем удачи нет и что он потому именно и не хотел оставаться на ночь у пастуха, что предчувствовал несчастье. Пастух отдал ему 60 овец и отпустил его.

Узнали орхустойцы, что Цазик возвратился домой с барантой, пошли к нему и начали спрашивать его, как он приобрел баранту. «Да вот как,— говорит Цазик.— Когда вы бросили меня в реку и я доплыл уже до моря, Мать вод[2] позвала меня на дно морское и дала мне 60 овец в благодарность за то, что я посетил ее море».— «А что, если мы посе-

тим Мать вод, то она и нам даст?»— «Отчего же нет? Только доплывите до моря каждый отдельно. А когда старший прибудет туда, то он должен броситься с доски прямо в море, и если он попадет на дно морское, значит Мать вод призывает его к себе. Тогда и остальные тоже нырните в воду». Орхустойцы сели на доски, каждый отдельно, и поплыли по реке к морю. Когда они доплыли до моря, то старший из них бросился в море и стал бить руками, как всякий утопающий. Орхустойцы же, думая, что старший брат зовет и их за собой, бросились все в воду. Таким образом все они и потонули.

Между тем орхустойские жены ждали возвращения своих мужей. Видя, наконец, что их ожидания напрасны, кинулись они к Цазику как виновнику их несчастья. Цазик стал бежать от них, а они за ним. На дороге Цазику встретился еврей, который вез на лошади товар. «Ты куда так бежишь?» — спросил его еврей. «Влюбились в меня,— говорит Цазик,— 60 женщин, и каждая из них хочет, чтобы я жил с ней. Но я ни с кем из них не желаю жить, так вот они гонятся за мной». «Дай, я заменю тебя»,— говорит ему еврей.—«С радостью, если ты хочешь этого». Еврей передал свою лошадь с товаром Цазику и поменялся с ним одеждой. Когда жены орхустойцев встретились с Цазиком, то приняли его за торгующего еврея и пропустили мимо себя. Догнав же еврея, они убили его, приняв его за Цазика. Потом они разбрелись в разные стороны. Цазик же возвратился домой и стал жить с этого времени без всяких тревог.

Сеска Солса и волк

Некогда Сеска Солса пас овец своего отца [1]. Однажды пришел к нему волк.

— Я стар. Дай мне одного барана,— говорит волк.— Если бы немощь меня не одолела, я бы не стал просить. Если ты дашь барана, я сделаю тебе три хороших дела.

— Не спросив отца, я не могу дать барана,— сказал Сеска Солса.

— Иди спроси отца, а я пока буду оберегать твоих овец,— сказал волк.

— Как могу я оставить овец, поверив тебе, волку?

— Пусть я буду отцом семьи, в которой не слушаются и не почитают отца [2], если зарежу ваших овец,— поклялся волк.

Отправившись домой, Сеска Солса рассказал отцу все, что говорил волк, и передал клятву волка. Тогда отец сказал:

— Быстро вернись обратно, и пока волк эту клятву не произнес как проклятье, отдай ему всех овец.

Волк, однако, взял только одну овцу.

ИСТОРИЧЕСКИЙ ЭПОС
(сказания, предания и легенды)

ГЕРОИЧЕСКИЕ СКАЗАНИЯ О МЕСТНЫХ БОГАТЫРЯХ

Предание о происхождении фамилии Барконхой

Барким был из кумыков [1]. Когда он еще жил на родине с кумыками, ему дали знать, что одна княжна назначила некоему князю ночное свидание за аулом, куда она должна была прийти со своей рабыней, чтобы бежать затем с князем. Барким раньше назначенного времени отправился на место свидания и послал от имени князя человека сказать княжне, что он, князь, давно уже ожидает ее. Княжна тотчас же с рабыней и своими вещами отправилась туда. Но на том месте, конечно, она нашла не князя, а Баркима. Барким схватил ее вместе с рабыней и ускакал верхом на лошади. Но, находясь под постоянным страхом ожидавшей его мести со стороны оскорбленного князя, он не имел покоя на родине и пошел со своей женой странствовать по свету, ища, где бы можно было ему спокойно прожить.

Пришел он в Галгай [2] к галгайцам и стал там жить у одних кунаков [3]. Там прижил он с женой двоих детей: дочь и сына.

После рождения сына княжна стала просить пустить ее к родителям. Но Барким ответил ей, что есть пословица: «Жене и лошади не верь». И поэтому он не верит ей; может быть, она не забыла еще кумыкского князя, за которого собиралась выходить замуж. Он не пустил ее. Тогда она обратилась с просьбой к кунакам, чтобы они упросили Баркима пустить ее к родителям. Кунаки настояли на этом, говоря, что она уже женщина, имеет двоих детей и изменить уже не может. Барким приготовил для жены все, что нужно на дорогу и в дар родным: баранов, напитков, хлеба и других кушаньев и, назначив срок возвращения, отправил ее к родителям. По прибытии к родителям, после окончания пиршества, она тайком отправила к князю человека со следующим предложением: «Если я тебе теперь не противна, то выйду за тебя замуж, а двоих детей, прижитых мною с Баркимом, обратим в твоих холопов». Князь ответил, что предложение ее он принимает с радостью. Но она боялась своих братьев и не решалась выходить из родительского дома, а потому отъезд к мужу все откладывала.

Так как жена в назначенный срок не приехала домой, Барким отправился за ней к ее родителям. Когда, по приезде его, они стали собираться в обратный путь, она дала знать князю,

что они уезжают и будут ночевать там-то; она мужа подпоит, и тогда он сможет убить его без особого труда и взять ее себе в жены.

Когда Барким с женой и детьми прибыли в назначенное ею место, то она сказала мужу: «Здесь трава для скотины хорошая, давай здесь ночевать». Муж изъявил свое согласие, и они расположились на ночлег. Она достала из арбы кувшин с напитком и сказала мужу: «Этот напиток я приготовила особо для тебя»,— и начала поить его. Она напоила его допьяна. Но он все-таки не доверял своей жене и прилег так, чтобы легко мог проснуться в случае чего. Когда он заснул крепким сном, она тотчас же дала знать князю. Тот пришел, но убивать Баркима не стал. Тогда жена Баркима сказала князю: «Убей его! Если он останется жив, то будет вредить нам, ибо сильнее и храбрее его нет никого на свете». Князь ответил: «Пока Барким не увидит своей жены в моих объятиях и пока он не услышит, что детей его я обратил в холопов, я не убью его». После этих слов он со своими двенадцатью отборными уздень ями связал спящего Баркима и начал играть с его женой, удалив предварительно узденей. После продолжительной игры с ней, достаточно насмеявшись над обманутым мужем, они оба заснули самым крепким сном. Когда Барким проснулся совершенно трезвым, то увидел описанную картину и себя, связанным по рукам и по ногам.

В это время дети его еще не спали, а играли тут же недалеко. Он обратился к дочери: «Подай лежащую там шашку». Дочь отвечала: «Нет, не подам, мама будет ругать». Тогда он обратился к малолетнему сыну: «Подай, сын мой, вон ту шашку».

Сын, не имея сил поднять шашку, притянул к отцу ремень от нее. Барким, схватив пояс, кое-как дотянул шашку до себя. Ручку шашки взял в рот, а сыну велел тянуть ножны к себе и, таким образом, обнажив шашку с большими усилиями, перерезал веревки и освободился. Барким тотчас же встал, оправился и сперва убил одиннадцать узденей, оставив одного для того, чтобы он рассказал дома о случившемся. Затем он надел свой панцирь и доспехи и стал будить князя. Когда тот проснулся и встал, он убил его; потом содрал с него кожу, начиная с живота, вместе со срамными частями и, повесив все это жене на шею, посадил ее на осла задом наперед [4] и отправился домой в Галгай.

На второй день после этого встретить его пришли кунаки его, молодежь, но никто не осмеливался сказать ему, чтобы он снял с шеи жены висевшее на ней украшение. Вскоре после этого встретить его приехал его старший кунак и, как только увидел висевшее на шее жены, закричал: «Что за безобразие! Сейчас же сними и брось их». Барким, из уважения к кунаку, не стал спорить с ним и бросил их. Но потом он сказал стар-

шему: «Снял по твоей просьбе, а сейчас опять повешу ей это безобразие и в таком виде поведу к женщинам». Но старший кунак ответил, что он не позволит этого. Барким тогда окончательно бросил кожу, и они поехали домой. Галгайцы наделили его землей, и он поселился уже не в качестве гостя, а настоящего члена общества. От него произошла и ныне существующая фамилия [5] ингушей Барконхой, которая подразделяется на следующие группы, или мелкие фамилии [вяры]: Котиевы, Точиевы, Канчиговы и Гадаборшовы [6].

Баркум Кант [1]

В Галгаевском ущелье, на правом берегу реки Асса, при подошве Красных гор, стоит небольшой аул Баркум. Окрестная местность представляет суровый и дикий вид своей слабой растительностью и высокими нависшими скалами. Только около Баркума виднеется небольшой лес, приятно освежающий взор своим видом после скучного однообразия окружающей картины [2]. Основателем Баркумского аула был один знаменитый своей храбростью, ловкостью и гостеприимством наездник, или «кант».

Около Баркума жил в то время один христианский царь [3], в его ауле была небольшая церковь [4], построенная из хорошего серого камня, который привозили на ишаках из далеких чужих стран. Царь и Баркум Кант жили между собой в дружбе и согласии, часто ездили друг к другу и проводили время в увеселениях или в разговорах о своих делах.

Однажды царь и Баркум Кант дали друг другу клятву, что выполнят все просьбы, с которыми будут обращаться один к другому. У Баркум Канта была красавица жена, с таким белым лицом, какого не было ни у одной женщины во всем свете. Когда эта красавица пила воду, то она видна была в горле красавицы [5],— до того было чисто и прозрачно ее тело.

Через несколько дней после клятвы христианский царь с музыкой приехал в дом Баркум Канта. Тотчас же началось гулянье и продолжалось целые три дня. На четвертый день царь просит Баркум Канта подарить ему красавицу-жену. Баркум Кант был сильно опечален этой просьбой и пошел к жене. Увидев расстроенное лицо мужа, красавица спросила его: «Отчего ты так печален?» Муж рассказал ей о просьбе христианского царя и просил ее совета. Жена сказала ему: «Если ты дал клятву, ты должен ее выполнить. Христианский царь богат и силен. Если ты не выполнишь его просьбы, он сделается твоим врагом и разорит наш аул. А для того, чтобы вознаградить себя за то, что потеряешь меня, ты проси у царя, чтобы он в течение трех дней выбрался из своего аула, а место и постройку подарил тебе. Также скажи ему, что все, не забранное им в течение трех дней, останется в твою пользу».

Баркум Кант поступил так, как советовала жена. При расставании с христианским царем он сказал ему: «Вот тебе моя жена, бери ее с собой. Я отдаю ее согласно нашей клятве. Через три же дня я приеду в твой аул и буду просить у тебя подарка». После этого они расстались.

Через три дня Баркум Кант приезжает к христианскому царю, пирует у него, а потом обращается с такой просьбой: «Мы поклялись выполнять просьбы друг друга. Я прошу, чтобы ты подарил мне землю и постройку, которые тебе принадлежат здесь. В течение трех дней ты должен выселиться отсюда и забрать с собой добро, какое можешь, а что останется по прошествии трех дней, то будет моим добром».

Христианский царь, хотя и был опечален такой просьбой, но должен был ее выполнить и через три дня со своим имуществом выбрался из своего аула в Тарскую долину. Земля же и постройка достались Баркум Канту. От христианского царя, выселившегося в Тарскую долину, произошло кабардинское племя, а от Баркум Канта [6] — большая ингушская фамилия.

Жена Барахой Канта

В Дорхе [1], где и поныне стоит храм Ткобя-Ерда [2], когда-то был шахар [3] в девять тысяч дымов. Выйти из этого шахара можно было только через двое ворот, расположенных на противоположных концах [4]. В шахаре жил Барахой Кант [5]. Его жена была красивее всех женщин на свете.

Грузинский царь [6], проживавший недалеко от шахара Барахой Канта, больше души своей полюбил его жену. В один из дней грузинский царь пришел в гости к Барахой Канту. Хозяин, зарезав лучшего барана, накрыл ему шу [7]. Перед угощением царь сказал хозяину: «Если ты не удовлетворишь моей просьбы, я не притронусь к еде!» «Говори, чего ты хочешь. Просьба гостя за столом [8] не может остаться без ответа»,— сказал Барахой Кант. «Ты должен отдать мне свою жену»,— произнес грузинский царь. Молча встал Барахой Кант, вышел в комнату жены и так тяжело опустился на скамью, что сломал ее. Жена его, имеющая ум, подобный красоте своей, поняла, что муж ее не в себе, и спросила: «Что это с тобой сегодня случилось? Почему ты расстроен так сильно?» Барахой Кант все рассказал ей. Жена сказала ему в ответ: «Не расстраивайся. На просьбу гостя, высказанную за столом, ответь согласием. Я же клянусь тебе, что сохраню твою честь и возвращусь такой же чистой, как есть. Но ты только передай грузинскому царю такие слова: «Много народилось людей, много наплодилось скота на этой земле, и стало на ней тесно, потому ты или я должны уйти отсюда. Я внял твоей просьбе, но и ты уважь мою. Возьми полюбившуюся тебе мою жену, своих людей и скот, и уйди из этой страны, оставив ее мне».

Знавший свою жену Барахой Кант поверил ей и, облегченно вздохнув, успокоился. Он пошел к царю и сказал: «Будь спокоен и ешь то, что стоит перед тобой. Сегодня ночью ты вернешься к себе с моей женой. Но и ты должен ответить на мою просьбу. Эта страна стала для нас тесной. Людям негде жить, а скоту — пастись. Или ты, или я должен отсюда уйти. Мне незачем уходить из своей страны, справедливее, чтобы ушел ты, как пришелец».

В ту же ночь царь, взяв с собой жену Барахой Канта, вернулся к себе и объявил людям, что все они должны уйти из этих мест. Жена Барахой Канта, видя, что царь хочет побыть с ней и повеселиться, сказала ему:

— У всех людей горе и тоска. Не к лицу нам проявлять свою радость. Люди возненавидят нас. Ты должен дать мне слово, что не тронешь меня, пока мы не прибудем к нужному месту.

— Что поделаешь, даю тебе слово,— сказал царь.

Люди царя с навьюченными мулами, лошадьми, ослами и скотом начали двигаться по ущелью реки Асса. Когда народ дошел до Эрша, к царю пришел человек и сказал ему: «Нас предали, путь прегражден Барахой Кантом, мы замкнуты среди гор, и нам нет пути ни вперед, ни назад».

— Пойди-ка посмотри,— сказала услышавшая все это жена Барахой Канта,— как он держит меч: в ножнах или оголенным?

Посланный человек вернулся, сказав, что Барахой Кант держит в руке оголенный меч [9]. Тогда жена объяснила: «Если так, то путь наш с миром, пусть люди спокойно спускаются с гор».

Благополучно спустившись в долину, люди дошли до берега моря. Царь, прибыв в Грузию, почувствовал себя на свободе. Теперь он пожелал приблизиться к жене и стал с ней заигрывать.

— До сих пор ты не ошибался, делая то, что я тебе советовала,— сказала жена.— Позволь мне стать царицей на то время, пока подброшенная вверх шапка не упадет на землю. После этого я сделаю все, что ты скажешь.

Собрав всех своих людей и войско, царь объявил во всеуслышание:

— Сейчас моя жена на время станет царицей, пока шапка, подброшенная вверх, не упадет на землю. Кто за это время не исполнит ее приказаний, тот будет убит!

Только подбросили шапку вверх, как жена приказала: «Убить царя!»

Люди тут же исполнили ее повеление, и жена Барахой Канта стала царицей. Она осталась такой же чистой, как была, и, выполняя слово, данное Барахой Канту, решила вернуться в страну ингушей.

Во главе всего войска и людей двинулась она через земли Грузии к себе домой. Когда люди стали подходить к ингуш-

ской стране, начали они думать: «Эта женщина, обманув царя, разорила нас и лишила крова, заставила перенести столько трудностей, а теперь ведет в страну ингушей и хочет отдать нас Барахой Канту. Мы должны сделать так, чтобы она не смогла предстать перед своим мужем, но для этого нужен мужчина, который смог бы переспать с ней».

Но среди множества людей никто не осмеливался сделать это. Наконец вызвался один самый убогий и ничтожный на вид, он сказал: «Я пересплю с ней!» Когда жена Барахой Канта заснула, это ничтожество проникло к ней и сблизилось со спящей женщиной. Проснувшись утром, она спросила, кто это сделал. К ней подвели убогого. Он имел такой жалкий вид, что женщина прогнала его прочь, не причинив никакого зла.

Забеременев, жена Барахой Канта не могла теперь вернуться к мужу. Она остановила людей, не вводя их в страну ингушей. Родив мальчика, она приказала отнести его в лес и бросить там. Прошла неделя, и вот пришел к ней один охотник и принес мальчика, сказав при этом:

— Пошел я на охоту, вижу лежит ребенок на земле и сосет волчицу. Удивился я этому чуду, прогнал волчицу, а его взял с собой.

Тогда мать приняла своего сына, и, не смея вернуться к мужу, осталась в той стране.

Барахой Кант

Барахой Кант был в стране ингушей известным человеком. Барахой Кант жил в Барахе [1].

Царь Еркал [2] пошел в Ингушетию к Ткобя-Ерде. Барахой Кант и царь Еркал имели за собой много стоящих воинов.

— Ты грузин, а живешь в стране ингушей, я ингуш и живу в своем краю. Обоим жить нам тесно,— сказал Барахой Кант царю Еркалу.

Не имея войска, чтобы одолеть Еркала, Барахой Кант сказал царю:

— Если хочешь, померимся силами, и побежденный уйдет. Если согласен, можем расстаться миром.

Царь Еркал, тоже не имевший столько войска, чтобы одержать победу над Барахой Кантом, сказал:

— Тобой засватана дочь почитаемого в стране ингушей человека; такой девушки еще нигде не было. Если ты мне отдашь ее, я уйду отсюда [3].

Он сказал это, зная, что ингуш никому не отдаст свою невесту.

— Ты просишь у меня невозможное,— ответил Барахой Кант.— Не проси ее у меня. Вместо этой девушки я дам тебе шестьдесят мер золота [4].

Царь Еркал тогда ответил:

— Золото мне твое не нужно, хотя бы и тысячи. Я знаю, что ингушка за грузина легко не пойдет, потому я прошу ее у тебя. Знай, Барахой Кант, мне еще трудней разрушить две тысячи домов и уйти отсюда. Да я ведь и раньше сам не раз сватал эту девушку и тогда еще искал твоей поддержки. Я построил в твоей стране Ткобя-Ерду, для чего возил камни из Грузии, чтобы ты остался доволен.

— Ты правду говоришь, царь Еркал,— сказал Барахой Кант,— дай мне один день сроку, чтобы посоветоваться с одним моим братом, которого сейчас нет дома.

Когда Барахой Кант посоветовался с братом, тот сказал:

— Барахой Кант, тебя ингуши почитают. Ингушей мало, грузин много. Если грузинский царь уйдет из нашей страны, получив твою невесту, то наша земля освободится. Если так, то отдай ее!

Тогда Барахой Кант обратился к своей невесте:

— В нашей стране, почитаемая девушка, я хочу посвятить тебя в одно дело. Для меня оно очень важное. Не знаю, что ты скажешь на это. Тебя просит в жены царь Еркал. Если я отдам тебя, то он уйдет из этой страны без кровопролития. Если же ты не согласна, мы все будем биться с ним насмерть. Решай сама, все зависит от твоего желания.

Тогда девушка ответила:

— Барахой Кант, ты меня засватал, и я твоя невеста. Ты и он — не одно и то же, ты ингуш, он — грузин. Если я уйду к нему сегодня, не пройдет и ночи, как я вернусь к тебе, не став его женой. На это у меня хватит ума. А ты выполни свой долг, не оставляй из-за меня нашу страну неосвобожденной.

Пришел Барахой Кант к царю и сказал ему:

— Царь Еркал, ты и я пользуемся грузинским письмом [5]. Я согласен на твои условия, но наш уговор мы закрепим письменно.

Составив бумагу, они подписали ее в знак взаимного согласия, но царь Еркал попросил у Барахой Канта три дня и три ночи, чтобы собраться в дорогу. За эти три дня и три ночи царь Еркал закопал 107 мер золота и серебра и еще много меди [6], и тогда послал человека сказать Барахой Канту, что он уходит.

— Пусть царь Еркал пришлет за девушкой кого-нибудь из хакимов [7] и одну женщину, тогда я отправлю свою невесту,— сказал Барахой Кант посланному.

Люди пришли и взяли девушку, после чего грузины отправились в путь.

А было это зимой, и ближняя дорога в Грузию, пролегавшая через страну пхий [8], оказалась слишком узкой. Еркал пошел по ущелью реки Асса в направлении к Ангушту [9].

Но в пути невеста Барахой Канта вдруг обратилась к охранявшему ее хакиму:

— Грузинский молодец, хотя Еркал и ваш царь, но женщине он кажется таким уродливым. Если бы ты смог жениться на мне, я бы сама без твоей помощи убрала царя с нашей дороги и вышла бы за тебя замуж. Ты ведь очень достойный человек!

Эти слова подкупили молодого хакима.

— Что должен я для этого сделать?— спросил он девушку.

— Как только пройдет сегодняшняя ночь, завтра утром я скажу царю Еркалу, что теперь я его невеста. Раз он так любит меня, что из-за меня разорил людей, так пусть даст поцарствовать на время, пока подброшенная им вверх шапка не упадет на землю. Он посадит меня на свой трон, а сам сядет на мое место. Когда я сяду на царский трон, то спрошу царя при всем народе: «Царь Еркал, дал ли ты мне право царствовать, пока шапка не упадет на землю?» Когда он ответит согласием, бросит вверх шапку и поднимет голову, ты снеси ее мечом. Смотри только, чтобы меч был хорошо наточен. Если все нападут на тебя со словами: «Почему ты убил царя?» — я скажу народу: «Царя он убил по моему приказу. Если вы спросите, за что — отвечу: из-за того только, чтобы жениться на мне, он разорил и поднял с насиженных мест две тысячи людей, вот почему он и заслужил казнь». Пока люди будут спорить, ты приготовишь лучших коней, и мы с охраной отправимся к тебе в Грузию.

Грузинский хаким полностью согласился с этим. Когда рассвело, невеста Барахой Канта, собрав людей, сказала царю Еркалу:

— Не к лицу тебе, царь, везти меня как пленницу. Когда мы прибудем в твою страну, спросят тебя грузинские князья, почему ты привез царицу как пленницу. Ты же сможешь тогда ответить своим князьям, что я не пленница, а царица. Но для этого дай мне сесть на царский трон и поцарствовать на время, пока шапка, брошенная тобой вверх, не упадет на землю.

— Хорошо,— согласился царь и усадил девушку на свой трон.

— Теперь подбрасывай свою шапку, царь Еркал,— сказала невеста Барахой Канта.

Тот хаким, с которым она договорилась, находился рядом. Как только царь Еркал бросил вверх свою шапку и поднял голову, хаким ударил мечом и отрубил ее. Тогда начался разлад между царскими воинами.

— Подождите,— крикнула невеста Барахой Канта,— я поведаю вам всю правду. Люди! Из-за меня, одной женщины, царь разорил все, поднял вас в зимнюю стужу с насиженных у Ткобя-Ерды мест, где вы прожили пятьдесят лет. Разве может властвовать над людьми такой человек?! Вам не стоит из-за него затевать кровопролитие.

Но битва все же разгорелась, и погибло много людей. Ког-

да опустилась ночь, невеста Барахой Канта сказала грузинскому хакиму:

— Нам ведь нет дела до всего этого, давай скорей отправимся в путь.

— Я ведь не знаю дороги, как нам ехать?

— Я знаю. Приготовь все, что нужно в пути.

Они быстро оседлали двух мулов, и отправились по ущелью Гир [10]. Там им повстречался Сиска Солса со своим отрядом.

— Да будет добрым для тебя это утро, Сиска Солса,— произнесла невеста Бараҳой Канта.

— Да будешь ты с миром. С добрым приходом, невеста Барахой Канта! — ответил Солса.

— А что за человек, едущий позади тебя?— спросил он.

— Это один пхе, живший в Ткобя-Ерде. Когда мы доехали до Ангушта и среди грузин началась битва, я повернула домой к Барахой Канту. Доставь меня, Сиска Солса [11], к нему.

— Хорошо,— сказал он и, окружив их своими всадниками, тронулся в путь. Наконец они доехали до Барахой Канта. Барахой Кант в это время стоял в Коашке [12] на заставе, не пропуская грузин. Грузины и Барахой Кант уже отделились друг от друга.

— Возвращайся домой, Барахой Кант, твоя невеста прибыла домой,— известил его Сиска Солса.

Когда грузины совсем ушли в свою страну, Барахой Кант вернулся домой.

— Что за дружина в нашем селе? — спросил он молодых сельчан.

— Это Сиска Солса, доставивший твою невесту,— ответили ему молодые люди.

Тогда Барахой Кант велел молодцам согнать 60 красноярых быков и устроил пир на всю страну.

Представ перед Барахой Кантом, его невеста сказала:

— Я бы не провела и трех ночей с грузинами, если бы не стремилась привезти пленников [13]. Хотела я захватить трех пленников, но удалось взять только одного.

Так невеста Барахой Кант не посрамила чести своего избранника [14].

О Ткобя-Ерде *

Горец этот рассказал следующее.

Когда был я еще маленьким мальчиком, у нас в селении жила одна дряхлая старуха. Однажды, когда она грелась, лежа на солнце, я и другие ребятишки стали кидать в нее камешки. Старуха рассердилась и сказала: «Чтобы вам быть под покровительством неверных». Мы задумались, что это означает, и принялись ее расспрашивать.

* Рассказ одного горца-галгайца, которому в то время было отроду сто сорок лет (пояснение сказителя).

— Когда я была еще девочкой,— ответила она,— в том месте, где теперь Ткобя-Ерда, жили люди одного князя. Они были дружные и сильные. В то время жил там один человек. Его жена была до того красива, что все только и говорили о ее красоте. Человек этот был в большой дружбе с тем князем. Они так уважали друг друга, что даже дали клятву ни в чем не отказывать, если один попросит у другого что-либо. Однажды князь сказал тому человеку:

— Все говорят, что жена твоя настоящая красавица, подари мне ее!

Услышав такое, человек впал в большое горе. Он не знал, как ему поступить. Не выполнить просьбу и не отдать князю жену — значило нарушить данную клятву *, отдать же свою любимую жену другому у него не было никаких сил. Пришел этот человек домой и передал жене просьбу князя. Выслушала его жена и ответила:

— Не грусти так сильно. Я научу тебя, как нужно поступить [1]. Ты скажи князю вот что: «Я отдаю тебе свою жену, так как ты просишь ее у меня, но и ты исполни то, что я попрошу. Получив мою жену, ты должен уйти отсюда со всем своим народом и дать мне слово, что никогда больше сюда не вернешься».

Все это тот человек и сказал князю. Князь же не мог отказаться от красавицы, поэтому и дал требуемое слово, которое не мог не выполнить. Собрал он весь народ, взял чужую жену и добровольно ушел из тех мест.

Сказание про Хидыр Мирзу [1]

Хидыр Мирза за свою отважность в каждом походе получал две части добычи [2]. Когда он состарился, сын его подрос и тоже стал ходить за добычей. Однажды отец спросил сына: «Ходишь ли ты на добычу, и как ты получаешь часть?» Тот отвечает: «На добычу хожу и часть получаю наравне с прочими товарищами».— «Ах ты, девица! Если бы у тебя было сколько-нибудь мужества, ты бы получал не одну, а две части, как получал отец твой». Затем спрашивает сына: «Заряжено ли твое ружье, и есть ли на замке порох?» Сын отвечает: «Ружье заряжено, и на замке есть порох». Тогда отец, взяв ружье сына, поднял курок, поставил приклад между ног, а дуло в рот; ногой придавил винтовку и спустил курок. Но ружье дало осечку [3] и, к немалому изумлению сына, выстрела не последовало. Тогда отец сказал: «Вот видишь, пока не настанет смерть, человек не умрет никогда; и если ты не будешь бояться смерти, то и ты будешь получать по две части от своих

---

* А клятва в те времена считалась священной, не как теперь (пояснение сказителя).

сотоварищей». С тех пор сын последовал совету отца и стал получать две части в добыче. Кроме того, говорят, какое дело ни предпринимал Мирза, он всегда достигал цели, и это было известно всем тогдашним людям.

Когда Хидыр Мирза состарился, сыновья его поженились, а к нему потеряли должный почет и уважение, он не вытерпел такого унижения и отправился к своему присяжному брату [4], предку нынешней осетинской фамилии Тугановых [5]. В то время присяжного брата его не было дома, а были у него кабардинские гости. В том доме находился лук, подаренный Хидыр Мирзой еще в молодости своему присяжному брату. Кабардинцы, не обращая никакого внимания на пришедшего старика, жалкого на вид, стали натягивать лук, но никто из них не мог этого сделать. Тогда Хидыр Мирза сказал: «Подайте мне сюда». Кабардинцы засмеялись, сказав: «Ну-те, подайте ему, посмотрим»,— и подали лук Хидыр Мирзе. Мирза натянул лук, как следует, не спеша, и выпустил стрелу в перекладину. Стрела, пробив перекладину, наполовину вонзилась в потолок. Тогда кабардинцы, объятые ужасом, с удивлением стали смотреть на старика. После этого Хидыр Мирза положил лук на место, сказав: «Да будешь ты на счастье тому, кому подарен!»

Как только известили гостей о приезде хозяина дома, все кабардинцы отправились к нему навстречу. После первых приветствий они сказали ему, что не могли натянуть лука, а какой-то дряхлый старик натянул и, пробив потолок стрелой, положил лук на место, промолвив: «Да будешь на счастье тому, кому ты подарен!» «А, это мой присяжный брат Хидыр Мирза»,— сказал он и поскакал домой, более не разговаривая с гостями. Он приехал, поздоровался. Они обнялись по-братски, и после первых обычных приветствий и расспросов хозяин спросил его между прочим: «Если хорошенько поправишься, не сможешь ли ты ездить верхом?» Тот ответил: «Может быть, и смогу». Тогда он начал кормить Мирзу всякими кушаньями и поить напитками и через некоторое время восстановил его силы так, что Мирза без посторонней помощи сел сам на лошадь. Тогда они поехали на куртатинских [6] князей (ель). Хотя куртатинцы были многочисленны и сильны, но все-таки те разбили их и, забрав у них пленников и всякого богатства, возвратились домой. Присяжный брат Мирзы справил ему все необходимое, дал лучшего коня, денег, сколько ему было угодно, и, сказав: «Сколько ни живи у меня, ты не получишь того почета, какой можешь иметь, живя с сыновьями»,— отправил его домой.

Мехка Астби

Когда-то в Дошхакле [1] жил Астби. Из-за показанных им необычайного мужества и храбрости везде его стали называть Мехка Астби. Когда он вместе с людьми уходил за добычей

и добычу делили, он забирал две доли: одну для себя, а вторую для коня.

Однажды, когда он пошел в Грузию, он увел в плен дочь грузинского князя. Среди черкесов у Мехка Астби был верный друг. Он отдал ему девочку на воспитание. Прошло немало времени, и вместе с товарищами Мехка Астби пошел к черкесам повеселиться. Хозяева устроили большой пир и учинили большой ловзар [2]. Когда Мехка Астби сидел на пиру, его глаза остановились на одной красивой девушке. Они полюбили друг друга и объяснились при помощи жестов.

— Ты должна выйти за меня. Скажи мне, кто твой отец? — спросил Мехка Астби.

— Меня увел в плен Мехка Астби, и я в его руках,— ответила она.

— Мехка Астби — это я. При свидетельстве этих людей я объявляю, что с сегодняшнего дня ты не пленница. А теперь скажи, согласна ли ты?

— Я согласна,— сказала девушка.

Они вернулись домой и стали жить как муж и жена.

Для Мехка Астби один человек строил башню [3]. Он ровнял, обтесывал камни, разглаживая известью, возводя углы, как по ровно натянутой нити. Между ним и Мехка Астби был уговор: мастеру должны были отдать любую вещь, какую он назовет из вещей, принадлежащих Мехка Астби, как только он закончит строительство башни.

Раз Мехка Астби ушел за Терек, чтобы угнать табуны ногайцев. Когда его не было дома, один из картоевцев [4] пришел к мастеру с советом: «Во всех этих горах только у Мехка Астби есть ружье. Ты попроси его, окончив строительство башни. Он будет настойчиво предлагать тебе и скот и баранту, но знай: лучше ружья ничего нет». Когда Мехка Астби вернулся и принес две доли: свою и своего коня, мастер уже устанавливал на башне последний камень. Когда он спустился вниз, Мехка Астби сказал ему:

— Назови, что тебе нужно.

— Кроме твоего ружья, мне ничего не нужно,— был ответ.

— Зачем тебе ружье? Ты строишь башни и живешь этим, а я без ружья не могу. Очень прошу: забери всех овец, весь скот и что еще есть, но ружье оставь,— сказал он.

— Слово оборвалось [5]. Если ты исполняешь наш уговор, отдай ружье,— сказал мастер.

Он отдал ружье, и было ему это больнее, чем оторвать от себя руку или ногу. «Чтобы язык стал шершавым у того, кто тебе это посоветовал!» — сказал он. Мастер ушел. Мехка Астби не мог успокоиться. Он устроил засаду на дороге, по которой должен был пройти мастер, а когда тот приблизился, убил его. Умирая, мастер проклял его: «Да будет ничтожным твое потомство, да захиреет твой род!» [6]

Это проклятие пало на голову Мехка Астби. Его потомки выросли никчемными. Уходя за добычей, они еле-еле приносили одну долю и не ухаживали за своим отцом. От плохого ухода, от горя он состарился и сильно бедствовал. Сказав: «Гордый пес не умер во дворе своего хозяина»,— сел он на своего состарившегося коня и поехал к черкесскому другу.

Когда Мехка Астби доехал до места, он увидел ловзар в полном разгаре. Веселящиеся люди не приметили старика в старой одежде. Это был день свадьбы сына черкесского друга. Сам же он скончался три-четыре года назад.

Когда гости хорошенько повеселились, из дома вынесли лук. Ни одного гостя не осталось, кто бы не пытался натянуть этот лук. Но никто не смог этого сделать. Подойдя к этим людям, Мехка Астби сказал:

— Дайте и мне натянуть лук.

— Уходи, старик. Ты хочешь сделать то, чего не смогли сделать сильные люди?

Но Мехка Астби был настойчив, и ему, наконец, дали лук. Натянув его, он выпустил стрелу и разнес в труху чинару, росшую на краю двора. Люди удивились.

— Это мой лук,— сказал Мехка Астби,— я его когда-то дал в подарок своему черкесскому другу. Только я и он могли его натягивать.

Сын черкесского друга узнал Мехка Астби. Обрадовавшись, он обнял его, поднял, занес в дом и одел в княжескую одежду своего отца. Мехка Астби стал выглядеть, как достойный мужчина. В его честь пир был продолжен еще на три дня. Сын черкесского друга не отпускал Мехка Астби, и тот пробыл у него три года. А когда вернулся, вскоре умер [7].

Предание о Бора Абаеве

Бора Абаев был человек весьма крупного телосложения: в былое время он слыл за богатыря.

Однажды, когда он ехал на своей арабской богатырской лошади, его настиг большой пожар. Чтобы спастись от огня, он пустил коня вскачь. Вдруг позади ему послышался чей-то писк; оглянулся— и видит: за ним ползет большая змея и не может догнать его. Бора сжалился над ней и подал ей конец своей плети, сказав: «На, змея, держи конец плети, да покрепче». Змея схватилась за конец плети, а Бора пришпорил коня и пустил его вскачь. Таким образом он спас себя и змею.

Когда они выехали в безопасное место, Бора сказал: «Ну, змея, ты теперь находишься в безопасном месте и можешь остаться здесь. Пусти мою плеть и оставайся с богом». Змея выпустила плеть Бора, но отстать от него не отставала. Когда Бора оборачивался, она поворачивала назад, а как только он продолжал ехать, она ползла за ним, И так повторялось

у них всю дорогу. Наконец, Бора сказал: «Видно, змея, ты желаешь, чтобы я последовал за тобой. Так даю тебе честное слово, куда бы ты ни поползла, я поеду за тобой».

Ему пришлось следовать за змеей довольно большое расстояние. Наконец, они пришли к норе; змея оглянулась на Бора, затем вползла в нору, и спустя некоторое время стал в норе виден ее хвост. Тогда Бора сказал про себя: «Ну, наверное, она пригласила меня на доброе дело! Если змея выползает хвостом вперед, значит она добра желает человеку» [1]. Действительно, змея выползла и вынесла из норы большой булатный панцирь. Бора сказал: «Наверное, в благодарность за то, что я спас тебя от огня, ты даришь мне этот панцирь. Даю тебе слово никому не дарить его и потомкам своим завещать то же самое». Сказав это, он надел панцирь и уехал домой. Есть предание, что панцирь этот находится у Абаевых и посейчас.

Могила Бексултана Бороган

Еще не так давно, когда кабардинцы занимали окрестности Назрана, жила девица, происходящая из фамилии князей Ахловых [1]. Предки ее жили на правом берегу реки Сунжа. Местность эта называется Гязей Каув (что значит «усадьба Казия»). Недалеко от названной усадьбы находится большой курган (Ий-Iий боарз) [2], насыпанный, по преданию, этой самой княжной Ахловой. Немного дальше, к северу от кургана, есть в балке родник, называемый «Сув-хьаст» [3]. Над этим родником находится камень, а на камне есть чашеобразная выбоина, куда, говорят, княгиня клала мыло во время стирки белья.

Бексултан Бороган жил в том месте, где теперь находится сел. Яндырское [4]. Он был влюблен в княжну Ахлову, да и княжна была неравнодушна к нему. Бексултан обычно спал, стреножив лошадь, подложив седло под голову и подостлав под себя бурку, на том самом месте, где теперь находится мавзолей Борога-каш (могила Борога) [5]. На этом месте он пас свой скот и следил за тем, чтобы как-нибудь не напала шайка абреков и не угнала его. Княжна часто выходила на курган ИйIий-боарз и смотрела на Бексултана, а Бексултан на нее, и так они любовались друг на друга. Недалеко от станицы Карабулакской [6] находится курган Iаьсни-Iуна-боарз [7], где однофамилец Бексултана пас телят [8].

Однажды с той стороны, где жили уздени Жогишевы, вышла шайка чеченских наездников и направилась к Бексултану с целью угнать его скот и лошадей. Но Бексултан не потерял присутствия духа и стал стрелять из ружья по врагам. Брат его, Пастух телят, тоже стал стрелять. Оба они дрались со своими людьми, победили и погнались за врагами с обнаженными шашками в руках. Когда они истребили всех, за исключением одного человека, Бексултан погнался за этим человеком.

Этот последний сказал ему: «Не гонись за мной! Если получишь рану от пули моего ружья, ты непременно умрешь, потому, что ружье мое из ружей Пяси-лача». Но Бексултан, сказав: «Пока не перебью всех, не вернусь домой»,— не переставал преследовать его. Тогда чеченец выстрелил из ружья и убил Бексултана. Княжна же на том самом месте (около сел. Яндырского), где спал Бексултан, выстроила существующий и поныне мавзолей Борога-каш, для чего она из Тифлиса на мулах возила камни. Когда часовня была готова и тело Бексултана перенесено в нее, княжна поставила рукоять кинжала на грудь Бексултана, а сама налегла на острый конец и таким образом покончила с собой. Тело ее было положено рядом с телом Бексултана.

Таково предание стариков о Борога-каш [9].

Сестра семерых братьев

В большой крепкой башне жили семь братьев [1] и сестра. Братья уходили за добычей или ходили на охоту, а сестра присматривала по дому. В одно время с ними жили сильные и жестокие ногайские князья. Не много прошло времени, как они перебили по одному всех семерых братьев. Не осталось мужчины, кто бы мог отомстить за их кровь. Ни одной слезинки не проронила сестра. Взяв одежду одного из любимых братьев, надев ее на себя, свернула она свои длинные волосы под папахой, села на коня [2] и отправилась в страну черкесов. Она была похожа на отрока, у которого на лице еще не появились борода и усы. Приехав к черкесам, девушка спросила:

— Кто в вашей стране может ежедневно давать мне на ужин по одному барану?

— В том селе [3] живет человек по имени Ахло. Он может ежедневно закалывать по одному барану.

Девушка поехала к нему, сказала «ассалам-алейкум», тот ответил «ва алейкум-салам», и, забив одного барана, встретил гостя. Так прошло несколько дней. Ахло не спрашивал, кто она и откуда, и как ее зовут [4].

Однажды, сев на коней, девушка и Ахло вместе выехали в поле. На краю села пасся сельский табун. Они увидели, что одна невзрачная худая лошаденка, отделившись от табуна, паслась на том месте, куда все село сбрасывало навоз. В том месте трава была выше и сочнее. Девушка сказала:

— Посмотри, Ахло! Это не обычная лошадь, это турпалов [богатырский] конь. Если ты отдашь своего коня за эту клячу, даст ли ее нам хозяин?

— Как же нет! Конечно отдаст,— сказал Ахло.

Девушка погнала эту лошаденку, та забежала во двор своего хозяина. Прискакав вслед за ней, всадники остановились у дома, и, когда вышел хозяин, Ахло спросил:

— Отдашь ли ты за моего коня свою лошадь? Если согласен, мы поменяемся.

Хозяин был весьма доволен. Ахло отдал ему своего коня, а сам сел на лошаденку и вместе с девушкой поехал домой. И тогда девушка сказала:

— Три года держи этого коня на привязи в конюшне, куда не проникает ни один солнечный луч [5].

Она научила Ахло, как нужно ухаживать за ним, какой корм задавать, из какого родника поить. Сказав все, что нужно, и пообещав через три года приехать, девушка уехала восвояси.

Три года ухаживал Ахло за богатырским конем так, как советовал гость, но сквозь соломенную кровлю конюшни, через отверстие величиной с иголку, которое Ахло не заметил, в полдень проникал солнечный луч. Он постоянно падал на широкий круп лошади. Через три года, надев на себя одежду брата и скрыв волосы под папахой, девушка вновь поехала к Ахло. После приветствий и расспросов Ахло сказал, что, соблюдая завет, три года ухаживал за конем. Пошли они в конюшню. Только вошли, девушка подошла к коню и поставила палец на то место крупа, куда падал солнечный луч. Затем сказала:

— На это место падал солнечный луч. Надо еще три года содержать этого коня.

Когда Ахло внимательно осмотрел кровлю, он обнаружил щель величиной с иголку. Он утроил кровлю, и девушка уехала. Через три года она вернулась. Посмотрев на коня, она признала, что теперь он в полной силе. Затем она сказала Ахло, что пора собираться в путь. Девушка не сказала куда, а Ахло не стал спрашивать. Перейдя через Терек, проехав через песчаные и каменистые земли, доехали они до одной реки. С другого берега начиналась ногайская земля.

— Вот что. Ты останешься на этом берегу, а я, побывав на том берегу, вернусь обратно. Через два дня и две ночи ты посмотри на реку. Если по ней будут течь кровь и пена [6], ты во всю мочь, без оглядки уходи отсюда,— сказала девушка.

— Хорошо,— сказал Ахло и остался, а девушка перешла реку.

Из табунов, которые блуждали по ногайским степям, она согнала три табуна в один и погнала его. Одному человеку не под силу управлять даже одним табуном, его должны гнать трое-двое по бокам и один посередине. Но богатырский конь позволял ей скакать от одной стороны табуна к другой. Таким способом она одна справилась с табуном и гнала его быстрее ветра. За ней в погоню ринулись ногайцы. Сидя по трое на одном коне, они уже почти догоняли ее. Согнав весь табун, она поскакала им навстречу. От одной ее стрелы падало трое, от одного удара меча — шестеро. Разбив слуг ногайского князя, она погнала табун далее в свою сторону.

В это время Ахло с берега посмотрел на реку. Вода несла и кровь, и пену. Когда же он посмотрел вдаль, то увидел, что движется пылевая буря. По мере ее приближения он стал различать, что это мчится табун лошадей и что гонит табун его друг и гость. Сердце не позволило ему уйти. Когда табун приблизился к реке, вдали показалась вторая погоня. Желая помочь своему гостю, Ахло только собрался перейти реку, как девушка сказала:

— Ни с места! Иначе я пущу в тебя свои стрелы.

Ахло остался на месте. Полтабуна перешло реку, а другая половина только еще переходила. Оставив табун, девушка опять поскакала навстречу погоне. Стрелами и мечом она уничтожила всех врагов. Не вытерпев более, Ахло пошел в реку и перегнал оставшихся коней угнанного табуна. Так, за кровь каждого брата девушка уложила по 60 врагов и перешла на этот берег реки. Погоняя табун с двух сторон, привели они коней во двор Ахло.

— Весь этот табун остается тебе за твое товарищество. Эти кони имеют такие-то, такие-то качества,— сказала девушка и поведала ему обо всех их достоинствах *.— А теперь я уэжу. Прощай и будь здоров.

Оставив богатырского коня и сев на свою лошадь, она поехала домой. Радостный Ахло остался с табунами. Но вдруг он вспомнил: «Ведь я так и не спросил, что он за человек, откуда он и как его зовут. Не успокоюсь, пока не догоню и не расспрошу». Сев на богатырского коня, Ахло поехал по следу, оставленному лошадью девушки. На второй день после полудня увидел он вдали своего гостя. Не успел Ахло догнать его, как девушка въехала во двор. Ахло видел, как молодой человек вошел в дом. Девушка сняла одежду брата и оделась в женское платье. Взойдя на самый верхний этаж, она распустила по ветру свои слежавшиеся волосы и стала расчесывать их латунным гребнем. Ветер далеко относил длинные пряди ее волос. Когда Ахло подъехал к башне, он увидел наверху девушку. «Какая же ты красавица!» — сказал он про себя. Затем крикнул ей:

— Позови мне того молодца, который въехал в этот двор.

— Ахло, то был не молодец, это была я. У тебя не достало сообразительности спросить меня, кто я, откуда и как меня зовут. Твое благородство покинуло тебя, когда ты увидел ногайских коней. Не случись этого, я могла бы стать твоей женой. А теперь езжай обратно.

— Нет, как же! — стал говорить Ахло.

— Ничего не выйдет, уезжай,— твердо сказала девушка.

Скрепя сердце поехал Ахло обратно, но немного проехав, он вернулся обратно и сказал:

---

* Этими достоинствами обладают черкесские (кабардинские) кони, родословная которых, по словам сказителя, восходит к ногайским коням.

— Выходи за меня — прошу тебя!

— Ахло, уезжай! Лучше будет, иначе я могу применить силу.

Зная, что силой ему девушку не одолеть, он уехал к себе.

Девушка осталась жить в своей башне. Она находится в Ассинском ущелье и называется Девичьей башней[7].

Отец и сын

Когда-то жили отец и сын. Решили они отправиться в дальний путь. Только отошли от дома, как отец сказал сыну:

— Укороти мне длинную дорогу, облегчи мне тело, разожги огонь для котла.

Сын не смог исполнить ни одной отцовской просьбы, и отец вернулся назад. Придя домой, отец послал жену узнать, как сын объяснит их возвращение. Опять собрались они в путь.

Повторилось то же, что и в первый раз. Сын не понял, чего хотел отец, и они вернулись обратно. Вновь отправил отец жену к сыну разузнать о причине их возвращения, сын же сказал матери: «Откуда возьму я несуществующее и не имеющееся у нас?»

Отец женил сына, и после этого они опять отправились в путь и снова вернулись домой все по той же причине. Теперь отец послал жену послушать уже то, что сын будет говорить снохе. Когда сын все заново пересказал, сноха сказала:

— Ты не понял, что все это значит? «Укоротить путь» — значит вести интересную беседу, «облегчить путь» — дать отцу палку, на которую он бы мог опереться, «зажечь огонь для котла» — означает на привале закурить трубку. Вот так ты должен был сопровождать отца.

Когда отец узнал об этом разговоре, он оставил своего сына дома и один отправился в дальнюю страну. В дальней стране старик попал в плен к людям, которые крадут пленников. Но он сопротивлялся, и они решили убить его.

— Не убивайте меня! Я человек богатый. Если вы отправите ко мне домой гонца с моим письмом, то получите все, что пожелаете,— сказал он.

Они согласились, и старик написал[1] следующее: «Пришлите мне 60 красно-рябых быков, имеющих по одному рогу, 60 красно-рябых быков, имеющих по два рога, 60 красно-рябых быков, имеющих по три рога, и еще 60 красно-рябых быков, имеющих по четыре рога».

Письмо дошло до сына. Прочитав его, сын стал размышлять: «60 однорогих быков будут, если по одному рогу убрать (двурогие они все), но трехрогих и четырехрогих быков откуда же взять?» Он ничего не мог придумать. Когда ходил он, подавленный горем, жена сказала ему:

— 60 однорогих быков — это 60 мужчин, вооруженных винтовками; 60 двурогих быков — это 60 мужчин, вооруженных винтовками и кинжалами; 60 трехрогих быков — это 60 мужчин, вооруженных пистолетами, винтовками и кинжалами; 60 четырехрогих быков — это 60 мужчин, вооруженных мечами, кинжалами, винтовками и пистолетами[2]. Твоего отца поймали разбойники. Возьми с собой всех этих людей и приведи отца домой.

Вот так старик был освобожден из плена и вернулся домой.

СКАЗАНИЯ О БОРЬБЕ ЗА ЗЕМЛЮ

Ачамза-курган[1] (сын Лоаман Ха[2])

Раньше, когда наши отцы жили в горах, эта равнина была в руках черкесских, кабардинских и ногайских князей. Князья не только отбирали друг у друга добычу, но, по их приказанию, собирались отряды, которые возглавляли сыновья князей и их сподвижники. В те далекие времена они чинили разбой, производя всюду опустошение. Немало горя вынесли от плоскостных князей и горные люди. Чтобы отбивать их нападение, лучшие мужчины ставили у подножья гор свои посты. Одним из таких постов в те времена был Ачамза-курган, который расположен близ села Экажево[3].

Ингушский Лоаман Ха, Нарт Нясар и Нарт Орстхо[4] — все трое, сговорившись между собой, в то время несли там караул, охраняя покой горных людей. Говорят, что этот курган они и возвели. Обнаружив шайку, они отбивали награбленное ею, бродячему не давали прохода, сами брали набегами добычу, так и жили. Далеко славились их имена.

Один ногайский князь часто ходил за добычей. Когда, однажды заблудившись со своими наездниками, он ночью въехал на хребет, то увидел огонь на Ачамза-кургане..

— Сам бог дал нам это! Добыча оттуда не будет лишней. Мы поедем туда,— сказал князь.

— Я слышал об этих людях,— сказал князю один из его сподвижников.— Говорят, они очень отважные люди, лучше бы нам не ходить туда. Ингушский Ха, Нарт Нясар и Нарт Орстхо там живут; один из них выходит против 60-ти и побеждает их, говорят люди.

— Если они такие люди, то нам не мешает с ними завести дружбу,— сказал князь и направился к Ачамза-кургану.

Ингушский Лоаман Ха только что вернулся с добычей и привел целый табун скакунов. Подумав, что за ним идет погоня из-за увезенного табуна, он вскочил на коня и выехал навстречу князю.

— На вражду выйдя, к тебе не иду как враг. Я заблудившийся путник и, если ты примешь, буду твоим гостем,— сказал князь.

— Мой дом для тебя открыт,— сказал Лоаман Ха и принял ногайского князя; напоил его и накормил.

— Я рад твоему приезду и смогу одарить тебя из моей добычи,— сказал он; половину табуна отделил 60 участникам его похода, а другую половину, ради новой дружбы, преподнес самому князю.

Когда они сидели за трапезой в Ачамза-кургане, ногайскому князю сообщили, что у него родилась дочь. И из гор пришло известие, что у Лоаман Ха родился сын. Здесь они нарекли дочь и сына и породнились, а половину табуна скакунов посчитали за калым. После этого сватовства ногайский князь уехал домой.

Дети еще не успели подрасти, когда Лоаман Ха скончался. Ногайский князь прослышал, что его зять вырос плохим человеком. Тогда он решил выдать свою дочь за князя из Саллоевых. Об этом узнала мать сына Ха. Ей было тяжело, и все-таки она ничего не говорила сыну. Она боялась, что, узнав об этом, он поднимет тревогу, нашумит и уронит свое достоинство среди людей.

— Лицом ты похож на отца, делами своими только непохож. Не было такого народа, которого не знал бы твой отец; не было страны, где не слышали бы о нем. Хоть из уважения к нему будь его достойным. Узнай, как живут люди, поезжай к родственникам своей невесты,— стала говорить мать своему сыну [5].

— Ты больше меня беспокоишься,— ответил сын, вывел коня своего отца, оседлал его, положил в одну переметную суму золото, в другую — серебро, птицей взвился на коня и тронулся в путь.

— Отдохну там, где остановится мой конь— решил он.

Миновав горы, его конь остановился возле Ачамза-кургана.

— Это место, где жил мой отец,— сказал он и дал отдохнуть коню.

От Ачамза-кургана он доехал до страны, где проживал князь из Саллоевых. Конь остановился у ворот полуразрушенного дома на самом краю села. В этом большом шахаре одна половина населения веселилась, устроив пир, другая пребывала в горе и печали. Конь остановился там, где люди были в печали.

— Что это? — спросил он у своей хозяйки-вдовы.— Проезжая через это большое село, я видел, что половина села веселится, а в вашей половине все печальны, ходят понурив головы?

— Эх, да живи ты долго! Тебе неизвестны свалившиеся на нас горе и стыд,— сказала вдова.— Когда ингушский Лоаман Ха был жив, наше село было посвящено ему [6]. Он поддер-

живал нас, мы не испытывали гнета князя Саллой. После его смерти в нашем селе стал жить со своими людьми князь Саллой. Он-то со своими пришельцами и устроил это пиршество.

— По какой же причине пал на вас позор? Ведь Лоаман Ха умер,— вновь обратился к хозяйке-вдове гость.

— Как же не позориться нам? Сын нашего дорогого Ха плохим вырос. И невесту сына Ха ногайский князь выдает за князя Саллой. По этому случаю в одной половине села и состоится праздник.

Сын Ха понял, как обстоят дела, но не растерялся.

— Ты не знаешь, в какие одежды наряжена невеста?— спросил сын Ха у хозяйки-вдовы.

— Не знаю,— ответила хозяйка-вдова.

— Сходи, пожалуйста, посмотри на ее одежду,— попросил гость.

— Да разве в моем жалком отрепье меня впустят к невесте князя? Там ведь охрана стоит,— сказала вдова-хозяйка.

Сын Ха положил ей в один рукав золото, в другой — серебро и сказал:

— Если тебя встретит охрана, выброс ь из рукавов золото и серебро, и пока охрана будет его собирать, ты незаметно проскочишь к невесте.

Как он сказал, так вдова и сделала. Узнала, во что одета невеста, и вернулась. В ту же минуту он послал ее к мастерицам, они сшили ей одежды точно такие же, в какие была облачена невеста князя. В этих одеждах он направил ее к невесте.

— Если тебе невеста будет говорить что-нибудь об одежде, то скажи: «Кто бы смог сделать такую одежду, кроме сына Лоаман Ха? Если ты согласна, сегодня ночью он появится».

Вдова выполнила поручение и принесла ответ невесты: «Я готова». Когда зашло солнце и сгустились сумерки, сын Лоаман Ха ворвался во двор князя Саллой. Он пустил коня. Нанося удары коню с правой и левой стороны и гарцуя, носился он по двору. К нему подошли люди чтобы ввести его в дом, но он привел их всех в смятение, и они не знали, куда деться.

«Откуда, кто он, как его имя?» — спрашивали растерявшиеся люди, а ингушский молодец, конем сшибая передних, из ружья убивая других, схватил свою невесту и скрылся, подобно падающей небесной звезде. Саллойцы остолбенели, не поняв, что произошло. Бросились туда-сюда, но никого уже не было. Тогда заподозрили во всем сына Ха.

Ингушский молодец, взбираясь на гребни гор, когда туман окутывал горы, и спускаясь в долины, когда туман застилал их, лаская по дороге свою невесту, прибыл, наконец, домой. От радости его мать, налив в гий [7] горячую кашу, легко протанцевала на ней [8].

На третий день свадьбы сыну Ха сообщили, что на земле его народа Сеска Солса начал вспахивать землю своими плугами.

«Нельзя же туда не поехать»,— решил сын Ха, оседлал коня и поехал. Приехал и видит — пашут его землю Сеска Солса и его люди.

— Перестал бы ты, Сеска Солса, пахать землю моего отца,— сказал сын Ха.— Ты старый человек, и мне не к лицу говорить тебе что-нибудь плохое. Нехорошо ты делаешь!

— О какой пахоте ты говоришь, что ты разболталась?[9] Ты и твой отец откуда взяли эту землю? — злобно говорил Солса, хотя и знал, что был неправ.

Сын Ха собрал все, что было приготовлено для пахоты[10] в одно место, распряг быков и погнал их перед собой. Солса и его люди, выехав на пахоту, были без оружия. Давя погнавшихся за ним людей копытами коня, нанося удары плеткой по их головам, сын Ха всех разогнал и вернулся с быками домой. На третий день свадебного пиршества он зарезал этих быков, угостил всех людей селения, а затем прилег, думая, что хоть теперь отдохнет. Уснув, он увидел сон: солнечный день превращая в пасмурный, вокруг села кружило соколиное войско, с другой стороны было орлиное войско, а на третьей стороне — войско воронов. Проснувшись, сын Ха рассказал этот сон своей матери.— Да умрет твоя мать![11]. Не падай духом! Увиденное тобой соколиное войско — это дружина Сеска Солсы, орлиное войско — дружины ногайского князя, воронье войско — дружина саллойцев. Они идут, чтобы сражаться с тобой.

— Хорошо, что они настолько считаются со мной,— ответил сын Ха и вновь улегся спать, чтобы выспаться.

На утро он увидел, что его селение окружено войском трех видов. Оседлав коня и взяв отцовский терсмаймальский меч, он вышел навстречу врагам. Вперед поскачет — одних разобьет, назад поскачет — других уничтожит. Конем топтал передних, соседних мечом рубил. Три рода войск стали редеть. Тут он заметил воина, который кинулся в гущу сражения и стал уничтожать врагов. Приглядевшись, он узнал своего красного барсу подобного жеребца[12], который был оставлен дома и стоял на просяном корму.

— Кто бы ты ни был, ты — мой гость,— подумал сын Ха,— а дерешься ты замечательно.

И довольный этим, забыв о битве, он пришел в восторг. Когда нападавшие убежали, убитые остались лежать и вся окрестность освободилась от врагов, они встретились и, заговорив, узнали друг друга. Это была жена сына Ха. Мать, следившая за ходом боя издалека, с возвышенности, спустилась к ним. Когда она приблизилась, то увидела, что они еле-еле стоят на ногах. Из распоротых животов виднелись внутренности, придерживаемые поясом, а вспоротые кишки коней удерживались подпругами[13]. Тут они оба и умерли. Мать, не проронив ни одной слезы, похоронила их вместе.

Лорса и Солса

Лорса [1] и Солса, родные братья по отцу, были орстхойцами. Однажды, когда Лорса усталый пришел с охоты, мать Лорсы сказала его жене:

— Иди к Лорсе. Он, наверное, устал. И ложись спать в его комнате, возможно, ему что-нибудь понадобится.

Когда жена вошла, Лорса сказал ей:

— Иди к моей матери и ложись у нее — ведь она одна.

Жена пошла к свекрови, но мать Лорсы уже спала. Она, чтобы не будить ее, вернулась к Лорсе, но и он уже спал. Чтобы не будить их, жена Лорсы легла на веранде. Тут на нее наткнулись похитители людей [2] и увели ее. Когда ее уводили, жена Лорсы не стала звать на помощь, чтобы не разбудить спящих. Утром Лорса проснулся и увидел, что жены нет. Он понял, что ее увели похитители людей.

Оседлав своего коня, Лорса поехал искать жену. Уставший, голодный ехал он, когда увидел вдали один курган. «Отдохну-ка я на этом холме»,— подумал Лорса и поехал к кургану, больше не останавливаясь.

Взойдя на курган, он пустил коня пастись, а сам, подложив под голову седло, прилег отдохнуть. В то время, когда Лорса спал, мимо холма проезжал один князь с 63 всадниками. Князь увидел лежащего на холме Лорсу и послал к нему своих всадников, сказав:

— Посмотрите, кто он. Передайте этому человеку, чтобы он уходил прочь. Если он не согласится, дайте ему знать, что нас 63 всадника и один князь, а он только один.

Посланные князем всадники передали все, что им было велено. Лорса же дал такой ответ княжеским всадникам:

— Если вы гостьми приедете — я приму вас как гостей, если придете с враждой — буду с вами биться [3].

Услышав от всадников ответ Лорсы, князь гостем пришел к Лорсе. Лорса зарезал своего единственного коня, поставил котел, сварил мясо и, накормив им гостей, уложил всех спать. Сам, сев на княжеского коня, прихватил 63 коней всадников, погнал их вперед, к отрогам гор, чтобы там попасти. Утром, приведя себе коня, он пристегнул к княжескому коню еще одного жеребца, а к 63 коням всадников пристегнул еще по 63 коня. С этим всем Лорса вернулся к гостям. Поставив вариться оставшуюся половину конины и накормив ею гостей, Лорса оседлал всех их коней и пошел их провожать. Когда они расставались, Лорса спросил:

— С какими намерениями, для чего приезжали вы?

— Есть такой человек Лорса, из орстхойцев. Мы выехали узнать, что он за человек и каково его мужество. Мы желаем с ним встретиться.

Тогда Лорса сказал:

— В таком случае вы уже все узнали и уезжаете, повидав Лорсу и познав его мужество.

Тогда князь спросил:

— У тебя дети есть?

— У меня есть два мальчика.

— В таком случае, если у меня родится сын, наши сыновья будут присяжными друзьями. Если родится дочь, то наши дети будут мужем и женой,— сказал князь и передал Лорсе свою печать.

Когда, простившись с гостями, Лорса вернулся домой, он узнал, что его старшего сына увели похитители людей. Оттого, что не нашел он жену и сына, Лорса так сильно опечалился, что умер от разрыва сердца. Перед смертью он отдал младшему сыну печать, данную ему князем, передав ему при этом и свой уговор с князем.

После смерти Лорсы его брат по отцу — Солса, пригнав 63 готы и 63 пахаря, начал распахивать земельную долю Лорсы. Сын Лорсы прослышал об этом на пхегате [4]. Мальчик пошел домой и рассказал об этом своей бабушке по отцу. Затем он отправился туда, где шла пахота, решив не допускать Солсу распахивать землю своего отца.

Когда сын Лорсы пришел, то увидел, как Солса обрабатывал землю. Между ними произошел спор. Они говорили: «Буду пахать!» — «Не будешь пахать»! Потом из-за этой земли началась ссора.

— Будем драться верхами,— договорились они и начали бой.

Когда сын Лорсы выбил из рук Солсы меч, они сошли с коней и стали драться врукопашную. Люди, видевшие это, сказали:

— Только матери могут разнять их.

Когда мать Лорсы и мать Солсы их разняли, то сказали внуку и сыну: «Почему вы деретесь между собой? Даже когда кто-то из вас воюет с недругом, другой обязан приходить ему на помощь».

Однажды сын Лорсы сказал своей бабушке по отцу, что он идет на поиски матери и брата [которых похитили]. По дороге он увидел мальчика, пасшего телят [5]. Мальчик-пастух шел то в одну сторону, где лежал женский головной платок из домотканой шерсти, то в другую, где была поставлена палка. Когда он шел в сторону, где лежал платок, то смеялся, когда шел в сторону, где стояла палка, плакал. Поздоровавшись с ним, сын Лорсы сказал, что он удивлен тем, что он ходит туда и сюда и то плачет, то смеется.

— Истолкуй мне причину этого,— сказал он.

— Идя в сторону, где стоит палка, я плакал, вспоминая свое одиночество. Идя в сторону, где лежит платок, я смеялся, надеясь, что сегодня вечером мне достанется хотя бы кость или что другое погрызть зубами.

— Ты — мой старший брат,— сказал сын Лорсы.— Ты должен мне посоветовать, как спасти тебя и нашу мать.

Тогда старший сын Лорсы сказал:

— Эти телята князя. Они все будут забиты сегодня ночью по случаю его женитьбы на нашей матери. В мою одежду переоденешься ты, а твою одежду надену я. Сев на твоего коня, я поеду мимо ворот князя. Увидев меня, князь скажет: «Не дайте гостю проехать мимо, зазовите его!» Когда вечером ты придешь с телятами, он скажет, чтобы на твоем теле накололи дров. С тех пор как меня привели к нему в рабы, на моем теле всегда колют дрова. Тогда я скажу князю: «Ведь это ночь, когда ты делаешь сага [6], не коли на его теле дрова». Князь скажет: «Гость говорит «не колите». Не колите на его теле дрова!» После этого они захотят запереть тебя туда, где содержат меня. Я скажу князю: «Ведь это ночь, когда ты даешь сага, не запирайте его в эту ночь». Князь скажет: «Гость просит не запирать его в сегодняшний вечер. Оставьте его на свободе». Потом они захотят вытащить из дому лук, но никто этого не осилит. Тогда ты предложи им вытащить лук наружу. В первый раз тебе не ответят. Ты попроси об этом еще раз, а я тоже скажу им, чтобы разрешили. Когда ты вытащишь лук наружу, спроси: «Ударить ли мне стрелой в небо — и разнести его, ударить ли в землю — и разбить ее, или пустить стрелу в оленя, находящегося за семью горами,— и свалить его?» Князь скажет тебе: «Ведь небо и земля нужны нам. За семью горами находящегося оленя ударь и свали его. Тогда сам поймешь, в кого надо пустить стрелу».

Младший сын Лорсы сделал все так, как сказал старший брат. Когда князь сказал: «Свали оленя за семью горами»,— младший сын Лорсы, выстрелив из лука, убил князя. Так, забрав с собой княжеское добро, пришли домой два сына и жена Лорсы. Когда они вернулись домой, мать Лорсы сказала: «Три раза приходил к нам вестовой и говорил: «Невесту забирайте».

Тогда сын Лорсы сел на коня и поехал, подумав про себя: «Я остановлюсь в том дворе, где ты остановишься, и проведу там ночь». Лошадь остановилась во дворе одной бедной вдовы. Увидев едущего сына Лорсы, вдова подумала: «Ко мне гость едет, и хорошо, что едет, да плохо, что угостить его нечем». Войдя в дом, сын Лорсы увидел, что она бедна, и дал ей золотых денег, сказав, чтобы она принесла из лавки что-нибудь поесть. Беря деньги, вдова сказала:

— Завтра дочь недалеко живущего отсюда князя выходит замуж. Она была посватана за другого. Три раза человека посылали к ее сватам с тем, чтобы они забрали невесту. Но они так и не забрали, а теперь она выходит за другого.

— Сначала ты побыстрее принеси из лавки что-нибудь нам покушать,— сказал сын Лорсы.

Когда она вернулась, сын Лорсы сказал:

— Я бы тебе и золотой рубль дал, и услугу бы ты мне ока-

зала, если бы отдала эту печать дочери князя, которая завтра выходит замуж.

Взяв печать, вдова пошла к княжескому двору и, несмотря на то, что ее не пропускали, прорвалась туда, где стояла наряженная к свадьбе девушка. Взяв печать, девушка сказала:

— Скажи ему, чтобы он завтра пришел и, объяснив, что он зять этого дома, принялся помогать как родственник.

Утром сын Лорсы так и сделал. Он прислуживал во дворе князя, подоткнув полы черкески за пояс. Все, что нужно было сделать, сделал сын Лорсы во дворе. Тогда всадники передали князю:

— Во дворе есть некий гость, уверяет, что он зять этого дома. Он делает все, что нужно делать родственнику.

— У меня только одна дочь. Я не знаю, кто он. Надо у девушки спросить, кто он.

Когда князь спросил об этом у дочери, она ответила:

— Я не знаю, кто он. Вчера я получила твою печать.

Тогда князь послал человека навстречу свадебному поезду, сказав:

— Девушка не ваша и не моя, хозяин девушки уже появился. Не приезжайте за ней.

Так приехал сын Лорсы, привезя с собой дочь князя и половину его добра.

Кто первым поселился в Насыр-Корте

Там, где ныне расположено село Насыр-Корт [1], с западной стороны, на одном из холмов первым поселился спустившийся с гор ингуш по имени Нясарг. Он имел длинные усы. Если их связать узлом на затылке, то их концы можно было еще заткнуть за пояс [на спине]. Вместе с ним всегда были его сподвижники-всадники [2].

Говорят, что некто Ачамза вместе со своими всадниками был более жестоким [нежели Нясарг]. Рассказывают, что Ачамза основал селение Экажево [3]. Его «дом матери» [4] был на Ачамза-кургане, а дом для гостей находился на Девичьем кургане [5]. Ачамза чинил над людьми насилие, совершал разбойничьи набеги, угонял людей, многих убивал, принося всем большое несчастье.

Однажды он задумал сделать себе шубу [6] из людских бород. У каждого встречного он сдирал бороду вместе с кожей. Собрав всех подвластных ему людей, он спросил:

— Чего не хватает в моей шубе?

Среди собравшихся были братья, сестры и отцы тех, у кого он вырывал бороды, убивая их. Никто не осмелился произнести слова.

— Чего недостает моей шубе?— второй раз спросил Ачамза.

— Если в ней есть хоть один недостаток, я не одену ее.

Там была одна женщина, у брата которой Ачамза вырвал бороду, а затем убил. Она сказала:

— Мне известно, чего недостает этой шубе. Но что значат слова одной женщины?

— Скажи. Мне достаточны слова и одного человека — сказал Ачамза.

— Для этой шубы был бы хорош воротник, сделанный из усов Нясарга,— сказала женщина.

— Кто пойдет оторвать усы Нясарга? — спросил Ачамза у собравшихся людей.

Никто не ответил. Он спросил еще раз, и опять никто не ответил. Спросил третий раз:

— Кто пойдет и оторвет усы Нясарга?

Никто не осмелился и слова сказать. Тогда, взяв лук, Ачамза сам отправился ко двору [к дому] Нясарга. Вход в дом Нясарга в первой комнате [в прихожей] был завешен циновкой, которую поднимали при входе, а войдя опускали. Вход во вторую комнату был без дверей. В этой комнате, у которой не было двери, в углу стоял обнаженный меч. Нясарг, присев на кровать, мыл руки. Ему из кумагана поливала его сестра, в другой руке она держала горящую свечу. Сестре Нясарга показалось, что она слышит шум. Она обернулась и увидела, что Ачамза натягивает лук, чтобы пустить стрелу в Нясарга. Она не знала, что делать. Сказать брату боялась, так как они уничтожат друг друга. Внезапно ее озарила мысль — и она задула свечу. Нясарг сказал: «Зажги свечу». Она вновь ее зажгла и опять увидела Ачамзу с натянутым луком. Вторично затушила она свечу. Тогда сказал сестре Нясарг:

— Если ты еще раз затушишь свечу, то я тебя изрублю мечом.

Нясарг знал, что Ачамза готовится пустить в него стрелу, но гордость не позволяла ему даже взглянуть в его сторону. Когда в третий раз сестра зажгла свечу, Ачамза пустил стрелу. Стрела попала в грудь Нясарга и пробила его насквозь: железный наконечник вышел через спину, а деревянный конец торчал спереди. Ачамза, после того как пустил стрелу, бросился бежать. Нясарг быстро обломал спереди и сзади концы стрелы, схватил стоявший в углу комнаты меч и, бросившись вслед, так быстро настиг и зарубил Ачамзу, что тот не успел даже выбежать со двора.

Нясар

Много веков тому назад, когда ингуши еще не спустились с гор, там жили черкесы [1] , захватив предгорную равнину. Среди черкесов было много князей. Князья ставили свои шатры на холмах [2], строя вокруг них укрепления. Им прислуживало

много пленников, захваченных и увезенных ими из разных племен. Среди этих князей был очень богатый князь, обладатель несметных богатств. Возгордившись своим богатством, он не считался с людьми. Звали его Ачам-Ала [3].

В глубокой старости он женился на прекрасной среди прекраснейших девушек [4], потому что имел богатство. Жена не любила старика, хотя он и был очень богат. Она все время думала, как бы с ним расстаться, и не могла ничего придумать. Она надеялась, что Ачам умрет. Годы шли, а надежды жены Ачама не сбывались. Однажды ночью, увидев свою жену грустной, он спросил:

— Почему ты такая грустная?

На его вопрос жена ответила:

—Я грущу из-за тебя, потому что твоя бурка, несмотря на то, что ты князь, похожа на бурку пленников. А раз ты князь, то и бурка твоя должна быть лучше, чем у пленников [5]. Я бы сделала тебе хорошую бурку, если бы ты, вырывая бороды людей, приносил их мне. Я думаю, что из этих бород получилась бы хорошая бурка.

В то время все мужчины носили бороды. Человек, который не носил бороду, считался ничтожным, и с ним обращались, как с ребенком. Поэтому все носили бороды. Жена Ачама надеялась, что его убьют, когда он начнет срывать людям бороды [6]. Она думала: хоть муж ее сильный человек, но все же найдется какой-нибудь мужчина, который не потерпит оскорбления Ачама и убьет его. Дни проходили за днями, а Ачам все вырывал и приносил бороды. Бурка была уже почти готова, осталось только сделать ей воротник. Жена Ачама ходила очень печальная, ей казалось, что ее надежды не оправдаются.

Однажды утром, сидя в [фруктовом[саду, жена Ачама увидела некоего человека. Он ехал на коне, был крепкого телосложения и имел черную, как уголь, бороду. Тут же послала она к мужу человека, велев сказать ему: «Если бы ты принес бороду всадника, проехавшего сегодня мимо наших ворот, то я сделала бы к твоей бурке хороший воротник». Жена надеялась: «Вот он-то и убьет Ачама, когда он придет к нему в дом за бородой». Она очень радовалась, вспоминая длинный кинжал всадника, висевший на его поясе.

Человека, которого в то утро видела жена Ачама, называли Нясар *. У него было много овец. Был у него и товарищ — грузин, с которым он обращался, как с братом. А привел он его, когда ездил добывать пленников. Он научил грузина ухаживать за гостями и больше ничего не заставлял делать. Он полюбил его, как своего брата. Таков был тот человек, к которому жена Ачама послала за бородой. Ачам при-

* Нясар был спустившийся с гор ингуш. Он жил в том месте, где сейчас село Насыр-Корт. Старые люди говорят, что название села Насыр-Корт произошло от его имени (пояснение сказителя).

шел к дому Нясара. Нясар вышел и пригласил Ачама вместе с его людьми в дом. Ачам поздоровался [7] и сказал:

— Я пришел, Нясар, взять твою бороду.

Нясар выслушал Ачама и ответил ему:

— Перестань, Ачам, не шути. То, что ты говоришь, хуже, чем опозорить мужчину. Не лучше ли войти в дом, сесть вместе с твоими товарищами и хорошо провести время. Вы мои гости, и моя обязанность вас принять и ухаживать за вами. Обрадовавшись вашему приходу, я зарезал барана и вышел вам навстречу.

Ачам, не считаясь с тем, что ему было сказано, все-таки потянулся к бороде Нясара. Когда Нясар понял, что Ачам не шутит, он выхватил кинжал из ножен и одним ударом убил его. Бросив Ачама, товарищи его бежали в страхе. Нясар очень горевал, так как был одинок, не имея родичей. Он знал, что убитый им человек — богатый и что люди его так его смерть не оставят [8]. Грузин, видя, что Нясар ничего не ест и пребывает в печали, сказал ему:

— Нясар, когда ты меня увел в плен, лишив отца и матери, я думал, что ты хочешь сделать из меня слугу. Ты же сделал из меня товарища и научил всем добродетелям, назвав своим братом. До того, как стряслась эта беда, я хотел вернуться к отцу и матери, но теперь из любви к тебе останусь с тобой. Мы должны отправиться к моим родителям и моим братьям. Мое племя умеет хорошо различать друзей от врагов. Ты не враг наш, ты брат мой, тебе мои родственники окажут помощь.

Выслушав его, Нясар сказал:

— Я согласен сделать то, что ты говоришь.

Они вдвоем отправились в Грузию. Когда они прибыли туда, грузин вошел в дом, оставив Нясара возле него. Он взял с отца слово, что тот ничего не сделает Нясару плохого.

Отец, мать очень обрадовались пропавшему сыну; он был стройным, красивым и одет в хорошую одежду. Когда стали вспоминать о былом, сын рассказал, что́ произошло с ним и с его товарищем. Он сказал, что Нясар хорошо относился к нему; не сделав из него раба, он признал его за брата и научил добродетели.

Выслушав рассказ сына, родители позвали Нясара, приняли его гостем и сказали ему:

— Ты сделал из нашего сына порядочного человека, ты сделал его братом, теперь мы хотим усыновить тебя. Мы дадим тебя хозяйство и женим.

Говорят, что так и произошло.

Нясар и Козаш

Давным-давно жил в Козашке нарт Козаш [1] . Он был очень гордый и сильный человек. Его бурка была сделана из бород и усов известных мужчин. Отправляясь в гости или на войну, Козаш накидывал эту бурку. От берегов Терека до Сунжи вся долина Гарман принадлежала ему. На Ачамза-кургане жил нарт Ачамза, на Германча-кургане — Германча [2]. Они оба тоже были сильные, но им далеко было до Козаша. Они не давали горным людям ни выйти из гор, ни распахивать землю.

Однажды ведя за собой горных людей, гарцуя на вскормленном жеребце по просторам Гарманской долины, вспугивая диких зверей из лука, деля между своими людьми земли этой страны, Нясар пришел к истоку [речки] Нясаре. Там на берегу он построил укрепление. Дошел слух и до Козаша, что Нясар отобрал у него край и в том крае поселил людей гор, а у истоков реки Нясар сделал себе укрепление. Грозный, рассвирепевший Козаш, собрав свое войско, выехал, чтобы убить Нясара, горных людей истребить, плоскость Гарман снова возвратить себе. Когда он приблизился к истоку речки Нясаре [3], ему навстречу вышел Нясар, поставивший в этой благодатной стороне укрепление,

— С миром приходите, дорогие гости! Вы в дороге без горя, несчастия, невредимые? Сходите с коней. Я окажу вам гостеприимство, как могу. Кушать — жирная еда вам есть, пить — крепкое питье есть, спать — перинные постели есть [4]. Если нужно веселье — можно устроить и веселье,— приветствовал Нясар гостей.

— В пище нуждаясь — не голоден, жажду испытывая — пить не желаю, в веселье нуждаясь — веселья не принимаю. Не за этим я прибыл сюда. Я приехал убить тебя, оторвать твою голову, отобрать мой край, разделенный тобой между людьми гор,— сказал Козаш.

— Сходите с коней. Когда мы насытимся и утолим жажду, а потом свободно расположимся отдохнуть, тогда и поговорим, если понадобится, о делах края,— любезно произнес Нясар.

— Как голоден я, чтобы твою голову съесть, как жажду я, чтобы выпить твою кровь! Начинай бой!— взревел Козаш.

— У нас, горных людей, говорят: «Легкое оставив, трудное делай». Бой вести легче, чем оказать гостям достойное гостеприимство, поэтому еще раз вас прошу: сходите с коней и входите в дом,— любезно предложил Нясар.

— Короткий разговор лучше. Боишься боя — сложи оружие и сдавайся в плен. Среди моих пленников ты будешь девятым. Не хочешь быть пленником — начинай бой,— грозно крикнул Козаш.

— В моей голове нуждаешься ты, страну твою отобрал я. Если жаждешь боя, начинай,— ответил Нясар.

Тогда Козаш стал нападать. Но не было ему удачи в бою. Верным ударом сразил его Нясар. Тогда, увидев, что предводитель убит, войско его бежало в страхе. Все дальше гнал их Нясар, нанося удары палкой [5].

Прослышав о случае, происшедшем с Козашом, испуганные Ачмза и Германч подумали: «Чего не смог сделать могущественный Козаш, нам и подавно не под силу»,— так сказав, ушли они с Гарманской долины.

С той поры на берегу речки проживавший Нясар со своими горными людьми стал мирно и свободно жить в Гарманской долине.

Внук Козаша и Германч

Недалеко от сел Долаково и Кантышево стоят два кургана. Их называют курган Козаша и курган Германча. Люди рассказывают, что на кургане Козаша жил Козаш, на кургане Германча жил Германч. Они были в постоянной вражде.

Однажды Германч вместе со своей дружиной коварно напал на Козаша. Он перебил всех: и Козаша, и всех мужчин его дома, будь то младенец или старик, прикончил даже беременных женщин. Германч хотел полностью уничтожить род Козаша. Затем он поджег все хозяйство Козаша, а у пепелища остались одни лишь женщины. Считая свое дело законченным, Германч ушел восвояси.

Но род Козаша не прекратился. Одна из его снох находилась в то время в гостях у своих родителей в горах. Она была в положении и там родила мальчика [1]. Когда он вырос, мать рассказала ему обо всем случившемся. Тогда внук Козаша пошел к черкесам. Пришел к одному князю, и тот стал его упрашивать стать его помощником.

— А что я должен делать? — спросил внук Козаша.

— Одно из двух: или присматривать за моими многочисленными людьми и пастухами огромных стад, или быть членом семьи, участвовать во всех семейных делах, встречать и провожать гостя,— сказал князь.

— Я согласен на второе,— сказал внук Козаша.

Он хорошо исполнял свои обязанности, постоянно изучая благородный этикет черкесов. Во дворе князя росло огромное дерево. В свободное время внук Козаша обычно садился под ним и, думая о своей горькой доле, оставлял на дереве зарубки. Прошло несколько лет, а он все продолжал это делать. В конце концов дерево упало, и тогда князь спросил:

— Я давно за тобой наблюдаю, расскажи, что тебя тревожит.

Молодой человек тогда поведал ему обо всем: как Германч убил его деда, отца, дядей; как он родился в это время и остался жив. Сказал он, что за ним теперь долг отомстить за

всю эту несправедливость. Пока он не выполнит его, не будет иметь покоя. Вот почему он и удручен всегда тяжелыми мыслями.

— Я тебя полюбил, как родного сына,— сказал князь,— я тебе дам войско.

Он положил поперек дороги дерево и сказал: — Я тебе дам столько коней, сколько нужно для того, чтобы разнести в прах это дерево [2].

Когда всех княжеских коней погнали по дороге через дерево, оно только наполовину истерлось. Тогда князь попросил коней у своих друзей, родственников и соседей. Только тогда дерево было разнесено в прах. На всех коней князь посадил воинов в полном вооружении и отдал войско молодому человеку.

Недалеко от места, где жили Козаш и Германч, есть лощина, которая называется «Лощина, где убивали ланей [олених]». Там оставил свое войско внук Козаша, а сам пошел к месту, где жил раньше Козаш. На том месте, поставив балаганчики и обрабатывая клочки земли, жили одни женщины. «Кто вы?» — спросил он их. Они рассказали ему о случившемся. Молодой человек же сказал им, кто он такой.

— Посмотрите в третью часть ночи во-о-н туда, где живет Германч, и вы увидите кое-что,— сказал он, уходя.

Юноша как и обещал, в третью часть ночи напал с войском на Германча и разбил все его гнездо. Ни одного мужчины не оставил в живых, а самого Германча пленил. Связанного бросил его внук Козаша перед женщинами, которые остались на пепелище его деда. Те же закололи его большими иглами. Внук Козаша отвел войско к князю, и он закатил большой пир. Затем внук Козаша пригласил князя и его людей на свою землю и там устроил огромное пиршество.

Деля горе и радость пополам, внук Козаша и черкесы стали жить, как большие друзья. Внук Козаша, поселившись на земле своих отцов, стал жить на холме Козаша.

Герой-богатырь Тинин Вюсу

Много сотен лет тому назад в Чечне жил известный своей храбростью и доблестью Вюсу, сын Тини. Отец Тини, Абдул-Молк, жил в Нашхое [1]. Его сын Тина со своим сыном Вюсой ушел жить в Цонторой [2] .

Вюсу был не только храбрый, красивый юноша, но был также любим и уважаем людьми. Он жил в горах на самом высоком месте, которое называлось «Вершина, где воет волк». У Вюсу было шестеро братьев и мать по имени Селасат. По происхождению Вюсуевы были цонтороевцы. В те времена людей было мало, и поэтому они селились в разных местах, где им было удобно.

На местности, которая называлась Кире, жили семь братьев

и сестра. Узнав, что они там живут, один нарт-эрстхоец убил семерых братьев, снял с них кожи, а сестру их забрал себе в жены. Когда он ложился спать, то сказал уведенной им девушке:

— Уснув, я сплю целую неделю, не просыпаясь. Пока буду спать, ты сшей мне шубу из кож своих братьев.

Оплакивая убитых братьев, причитая, ходила расстроенная сестра. Она не знала, что ей делать В беспокойстве отправилась она за советом к одной вещей Жербабе. Она рассказала Жербабе:

— Этот нарт — мой враг, убивший моих братьев. Он уснул, приказав мне сшить ему шубу из кож, снятых с моих братьев. Если я не выполню этого до того, как он проснется, нарт убьет меня; если я возьмусь за это дело — разорвется мое сердце, и я умру. Что мне предпринять? Как мне избавиться от этого горя? Помоги мне, как если бы ты помогла своей родной дочери!

Жербаба подумала и посоветовала:

— На горе, называющейся «Вершина, где воет волк», живут семь братьев, старший из них Вюсу, такой же сильный, как и нарт-эрстхоец. Отправь нарта к ним — и он живым не вернется оттуда. Ты скажи ему: «Без волоса из усов Тинин Вюсу иголка не берет кожи, кроме как ножницами его матери Селасаты, они не кроятся». Вюсуевы убьют нарт-эрстхойца.

Через неделю, как только проснулся, нарт-эрстхоец спросил девушку:

— Ты кончила шить мне шубу?

Девушка ответила, как учила ее старуха:

— Если не будет волоса из усов Вюсу, живущего на «Вершине, где воет волк», и ножниц его матери Селасаты, я не смогу это сделать. Иголка не берет кожи, другими ножницами они не кроятся. Ты сходил бы и принес все это. Тогда я сшила бы тебе шубу.

Нарт-эрстхоец, поверив тому, что говорила девушка, отправился туда, где жил Вюсу. В это время, выставив на стражу самого младшего брата, Вюсу пил брагу и веселился со своими братьями. Заметив приближающегося нарт-эрстхойца, младший брат, стоявший на страже, вбежал в дом и сказал Вюсу:

— Идет один коренастый человек, впустить его или же ударом обратить в бегство?

— Если он спросит тебя о чем-нибудь, стой себе, не обращая на него никакого внимания, как если бы пролетала муха,— сказал Вюсу.

Подошедший нарт-эрстхоец произнес приветствие. Молодец, стоявший на страже, не обращая внимания, повернулся к нему спиной. Нарт-эрстхоец вошел в дом. Как только он вошел, поприветствовал и тех, кто сидел в доме. Те же не обращали на него внимания, будто они его не видят и приветствия не слы-

шат [3]. Они продолжали смеяться и, так веселясь, пили брагу. Когда они притворно не обратили на него внимания и не ответили, нарт-эрстхоец упрекнул их:

— Я такой же человек, как и вы. Хотя я приветствовал вас, вы не замечаете меня и не принимаете мой салам.

Тогда Вюсу встал и сказал:

— Прости нас, мы не заметили тебя, потому что нам казалось, что какая-то мошка залетела сюда. Чем мы можем быть тебе полезны?

Нарт-эрстхоец рассказал, что его привело к ним.

—Я заставил одну девушку шить мне шубу. Без волоса из усов Вюсу иголка не берет кожи, без ножниц его матери Селасаты они не кроятся. Вот я и отправился за этими вещами.

Вюсу сказал своему младшему брату:

— Сбегай, расскажи нашей матери все, что он сказал, и послушай, что она ответит.

Юноша пошел и, как сказал Вюсу, передал матери сказанное нарт-эрстхойцем.

Селасата ответила:

— Скажи ему, что у моего сына не было бы усов, если бы каждому было дозволено дергать волосы из-под носа, скажи, что концы моих ножниц давно затупились бы, если бы каждому, кто попросит, я их давала.

Вернувшись от матери, юноша рассказал это при нарт-эрстхойце.

Разгневанный на них нарт-эрстхоец сказал Вюсу:

— Через семь дней, считая и сегодняшний, приходи на луг вон того склона драться со мной, я буду там спать.

После этого нарт-эрстхоец отправился домой. Взяв для себя [как женщину] сестру семи братьев, отправился он на тот луг и лег там, поручив ей разбудить его на седьмой день.

Не вытерпев, пока подойдет назначенный нарт-эрстхойцем срок, Вюсу через три дня отправился к намеченному месту. Увидев спящего нарт-эрстхойца, Вюсу попросил сестру семи братьев, которая лежала рядом с нартом, разбудить и его, когда проснется нарт; сказал и лег на лугу рядом с ними. Проснувшись на седьмой день, нарт-эрстхоец увидел человека, лежащего рядом с ним. Удивленный этим, он спросил сестру семи братьев: «Кто это?» Сестра семи братьев ответила, что это Тинин Вюсу. «Не победить мне Вюсу, который осмелился спокойно лечь рядом со мной»,— испугался нарт, вскочил и убежал. Сестра семи братьев быстро разбудила Вюсу. Побежав следом за ним, Вюсу ударами сабли Зилбухар [4] убил нарт-эрстхойца.

Убив его, Вюсу сказал сестре семи братьев: «Разбуди меня, когда подойдет кто-нибудь»,— и снова уснул. Через некоторое время после того, как уснул Вюсу, пришел черный, как уголь,

человек [5] и сказал девушке: «Разбуди меня, когда вон оттуда покажется свадебный поезд». Он лег рядом с Вюсу.

Когда выспавшийся Вюсу проснулся, он увидел лежащего недалеко от себя человека. «Кто этот человек?» — спросил он сестру семерых братьев, охранявшую его. Она рассказала ему то, о чем просил ее этот черный человек. Тогда Вюсу снова лег, попросив разбудить его, когда она будет будить черного человека. Прошло немного времени, и на дороге показался свадебный поезд. Сестра семерых братьев быстро разбудила черного человека. Как только он проснулся, сразу же бросился в гущу поезжан с обнаженной саблей в руке. Вюсу тоже, как только проснулся, вскочил и так и кинулся туда. Ударами сабли Вюсу уничтожил всех тех, кто вез невесту. Он отнял невесту и служанку, сидевшую впереди. Черный человек подошел и упрекнул Вюсу:

— Да не будешь ты несчастным! Не оказывал бы ты мне подобную услугу. Я трижды разбивал сватов, которые оспаривали со мной невесту, но дело портили те, кто, подобно тебе, вмешивались. Не своей доблестью отбил я эту невесту. Теперь оставь ее себе.

Вюсу сказал черному человеку:

— Ты пришел и лег рядом со мной, и потому считаешься моим гостем. Я старался только помочь тебе, когда ты сражался со своими врагами. Возьми свою невесту и иди.

— Я не могу ее взять. Я не исполнил своей клятвы,— сказал черный человек и, оставив невесту, ушел.

Вюсу отправился домой, взяв с собой отбитую им красивую невесту и ее служанку, а также отнятую у убитого нартэрстхойца сестру семерых братьев. Когда он прибыл домой, то сестру семерых братьев оставил брату помоложе, а княжну и ее служанку взял себе. После этого Вюсу поженил и других своих братьев. И стали они жить в согласии.

Прошло некоторое время, и семьи братьев начали увеличиваться. Им понадобилось больше места, и они стали расселяться в округе, образуя села в разных местах. Вюсу как старший брат остался жить в Цонторое. Брат помоложе поселился на Эрсаной-горе, третий — по Гур-хребту, четвертый брат — по Энгана-хребту [6]. Так и разошлись Вюсу и его братья, осваивая новые земли. Две жены Вюсу подарили ему трех сыновей; княгиня — двух сыновей по имени Эжи и Тези, а служанка ее — одного сына по имени Албиг. Он был болезненный и хромой. Отец жалел Албига.

Прошло время и Вюсу постарел. Он определил своих сыновей жить в разных местах, на новых землях. Старшего сына Эжи он оставил в Цонторое. Тези определил там, где находится теперь селение Тез-кала. Албига же отец, жалея, потому что он был от другой матери, поселил между Эжей и Тезой, там, где сейчас находится Албиг-аул.

Как орстхойцы страну отвоевали

Рассказывают, что земли, по которым протекают реки Фартанга и Сунжа, были заняты черкесами. За эту страну [земли] с ними постоянно спорили орстхойцы. Между черкесами и орстхойцами не прекращались войны, они нападали друг на друга, уводили людей в плен, грабили. Обеим сторонам надоела эта затяжная война. И тогда черкесы сказали орстхойцам:

— Выставляйте от себя одного борца, и мы от себя тоже выставим. Земли останутся за той стороной, борец которой победит. Если же никто из борцов не победит — будем драться войском на войско, страна на страну.

Орстхойцы ответили, что они согласны. Встали друг против друга войска орстхойцев и черкесов.

— Выводите своего борца,— сказали черкесы и вывели вперед своего борца.

Черкесский борец был очень высокий и грузный человек. Ни один орстхоец не был уверен, что сможет одолеть его. Начали они выдвигать друг друга. Так, не выходил от орстхойцев борец, и вот-вот могла разгореться война. Один старик-орстхоец велел позвать свою сноху. Любой мужчина едва доходил ростом до ее подмышек.

— Дерись с этим борцом,— сказал ей старик.

Пошла эта женщина на черкесского борца. Засмеялся черкесский борец. Он подумал, что эту женщину одолеть нетрудно. Он начал с борцовских приемов. А эта женщина-орстхойка, не разбиралась ни в каких повадках [приемах] борцов; она подошла и просто схватила руками черкесского борца за талию. Как схватила, так и подняла, сдавила его руками — из него и душа вон [1].

Испугались, растерялись черкесы. Все встали и ушли. Так орстхойцы и отвоевали страну.

Люди спросили старика, откуда он узнал, что его сноха обладает такой силой. Тогда старик рассказал:

— Как-то раз я сидел и от скуки смотрел в окно. Сноха доила буйволицу. Буйволица наступила на подол ее платья. Ни окрики, ни удары не могли заставить буйволицу сдвинуться с места. Сноха подлезла под буйволицу и, подняв ее своей спиной, перенесла на другое место. Тогда я и узнал, что она очень сильная.

С тех пор орстхойцы жили на своей земле.

Подвиг Чербыша

Чербыш был житель селения Гумлет [1] Джераховского общества. Однажды он ночевал в селении Охкыр; в это время кабардинские всадники вместе с князем шли по Военно-Грузинской дороге на Тифлис с намерением разграбить его. Чербыш слышал во сне голос, говоривший ему: «Если ты пойдешь навстречу, то

разобьешь эту шайку кабардинцев». Следуя совету невидимого духа, Чербыш, действительно, отправился на Военно-Грузинскую дорогу и ниже селения Гумлет [2] разрушил два моста через Терек. Так что кабардинцы, очутившись на пространстве между этими двумя мостами, не могли двинуться ни вперед, ни назад. Чербыш начал из засады стрелять в них. В гневе и досаде кабардинский князь воскликнул: «Что же это, бог ли с неба стреляет или человек на земле? Если бы я видел его, вот что сделал бы с ним!» И он одним ударом шашки разрубил пополам огромный обломок скалы [3]. Тогда Чербыш, убив всех, оставил живым князя и сказал: «За такой подвиг твой отпускаю тебя живым. Иди и расскажи всем у себя про подвиг Чербыша».

За такую важную услугу, оказанную Чербышем Грузии, царь Грузинский Георгий подарил ему землю от Казбека [4] до Гумлета, дав ему при этом письменный документ о пожаловании земли. Гумлетцы до выселения в Закавказье пользовались этой землей. В 1889 г. за ними официально признана эта земля.

Ча и Чербаж

В Эрзи жили два брата, Ча и Чербаж. Однажды они пошли на охоту вверх по Орцхоевскому ущелью. До обеда ходили и лишь одного зайца убили. Оставив младшего брата готовить обед, Ча решил, пока обед будет готов, пойти и поохотиться еще. Чербаж зажег костер, изжарил зайца, покушал и прилег. Лежа, он задремал. Во сне он увидел одного старика, который вышел из лесу и подошел к нему. Он был приятной наружности, а вся его одежда была белее снега. Старик своим посохом ткнул в спину Чербажа и сказал:

— Идет шайка похитителей людей. Приготовьте свое оружие-порох.

Чербаж вскочил, но никого не увидел. Решив, что это проделки шайтана, он выстрелил вверх и опять лег. Лежал, лежал и уснул. Как и в прошлый раз, опять подошел этот старик. Ткнув своим посохом Чербажа в спину, он вновь сказал:

— Не лежи! Идет шайка похитителей людей. Приготовьте оружие-порох.

«Что за чудо!» — сказал молодой человек и сел. Вокруг не было ни души. «Пусть гнев Дялы падет на шайтана»,— сказал он, выстрелил вверх, лег опять и уснул. Старик подошел в третий раз, ткнул посохом в спину и сказал:

— Ведь я, желая добра, говорю вам. Приготовьтесь биться с шайкой похитителей людей.

Только сказал — и опять пропал этот старик.

Младший брат не мог более уснуть и пока думал: «Что бы это все значило?» — из лесу пришел старший брат. Он принес тура.

— Что это были за выстрелы? Случилось здесь что-нибудь?— спросил он.

Младший брат рассказал все, что он видел во сне и что сказал ему старик. «Подойди сюда»,— слазал брат Чербажа и поднял его рубашку. Посреди лопаток он увидел рядышком три пятна.

— Мы должны сделать то, что нам сказано. Приготовься биться с шайкой,— сказал старший брат.

Они съели тура, хорошо отдохнули и тронулись в путь. Солнце клонилось к вечеру. Вдруг они увидели шайку, идущую вверх по ущелью Терека [1]. Там, где ущелье было наиболее узким, Ча и Чербаж устроили две засады: одну вверху, другую внизу. Если шайка бежала вверх по ущелью — ее бил Ча, если она убегала вниз по ущелью — бил Чербаж. Так они уничтожили всю шайку. Оставили в живых лишь одного человека. Забрав его папаху, они сказали ему:

— Знай, почему ты оставлен в живых. Рассказывай везде, что мы, Ча и Чербаж, два брата из Эрзи, уничтожили всю вашу шайку. А не будешь рассказывать, будем людям показывать твою шапку и позорить тебя.

Тот рассказывал, и все люди узнали об этом, и наконец молва дошла до начальства. Шайки причиняли большой вред, и начальство не знало, что поделать. Оно пригласило Ча и Чербажа.

— Все, что вам надо, все, что вы пожелаете, скажите,— говорили царские хакимы.— Мы вам дадим бумагу, свидетельствующую, что мужчины вашего потомства — князья, а женщины — княгини,— предлагали и другое. Тогда братья сказали:

— Ничего нам этого не надо. Да мы и не рабы, стремящиеся стать князьями. Если даете, то дайте лучше землю.

Тут же им дали землю в том месте, где сейчас находится Гилт (Гвилети), Ча и Чербаж со своими близкими переселились туда жить.

Предание о Пуге Этиеве Цориеве

Когда Пуг был еще мальчиком, он вместе с другими пастухами пас баранту одного хозяина на том месте, где теперь расположена станица Тарская [1]. Он часто оборачивался в сторону кабардинских гор и говорил: «Эх вы, кабардинские горы, когда вас будут топтать копыта коня Пуга Этиева?» Тогда пастухи смеялись над ним, а другой раз даже и били его за это.

Однажды Пуг сказал своему хозяину: «Служу я тебе безвозмездно 14 лет и никогда ни с какой просьбой не обращался, а вот теперь настало время. Дай мне лошадь и полное вооружение, чтобы один раз отправиться в Кабарду за добычей» [2]. Хозяин дал своего самого лучшего вороного коня и самое лучшее свое оружие. Пуг отправился в Кабарду утром. Однажды, когда жители селения Онгушти выгоняли утром свою скотину, вдруг

сделалось совсем темно, и с севера надвигался черный, как дым, туман. Через полчаса все увидели мчавшийся табун лошадей, подгоняемый Пугом Этиевым. Говорят, что этот табун не поместился в крепости «Солома каув», когда его загнали туда, и несколько лошадей даже остались снаружи. Пуг разделил свою первую добычу между всеми жителями Онгушти, а сам вернулся к своему хозяину. Хозяин сказал Пугу следующее: «Видно, богом не предопределено тебе быть работником и пастухом, а потому я дарю тебе своего вороного коня, оружие и отпускаю на все четыре стороны!»

С тех пор Пуг стал постоянно ездить в Кабарду в набег. Кабардинцы же в то время жили в окрестностях Назрана. Говорят, что Пуг из какой-то мести чаще всего нападал на одно и то же селение. Совершая набеги, он уводил людей, лошадей и скотину. Жители вынуждены были постоянно защищаться от Пуга, для чего они вырыли вокруг селения канаву шириной в три обхвата и глубиной в шесть обхватов [12 аршин], оставив лишь только один проход. Там они сделали крепкие ворота и поставили дозорных, которые должны были предупреждать о появлении Пуга.

Пуг, несмотря на такую оборону, однажды все-таки проник в селение и хотел было уже угнать лошадей, когда его заметили сторожевые. Они тут же оповестили весь народ, который сбежался к воротам. Пуг приблизился к канаве, раздумывая, как ему поступить. Народ выбрал двух стариков и послал их к Пугу с предложением сдаться. Старики при этом дали клятву, что его никто не тронет; они предложили Пугу заключить мировую, прекратив существовавшую вражду. Пуг не только не сдался им, но так ответил: «Если мой черный, всесильный конь поможет мне,— я уйду от вас!» При этом, говорят, он так стегнул коня своей ременной нагайкой, что тот не только перемахнул через канаву, он очутился за ней, на один обхват дальше от края. С тех пор кабардинцы махнули на него рукой и перестали за ним следить. Говорят, что Пуг часто повторял такие слова: «Если жизнь моя продлится еще на десять лет, то я соберу столько лошадей, что их цена будет равна цене козла» [3].

[Ров Тамерлана]

В различных местах Чечни, за Аргуном, около укрепления Воздвиженского, в Малой Чечне и над Тереком, можно и теперь еще видеть ров, от времени уже почти сравнявшийся с землей. Чеченцы приписывают его Тамерлану и называют его Аксак-Темир-ор, т. е. «ров хромого Темира». Насчет этого рва предание говорит, что у Тамерлана пропал сын; чтобы отыскать его, он собрал многочисленное войско и решил или покорить мир, или отыскать сына. Чтобы вернее возвратиться обратно, он копал по пройденной дороге ров. Войско его было столь многочис-

ленно, что на долю каждого воина во время копания рва досталось только по одной торбе земли. Ров этот простирался от Каспийского до Черного моря и шел на Русь.

Тамерлан предложил своим воинам набрать побольше земли с собой, сказав при этом, что как взявшие с собой земли, так и не взявшие будут раскаиваться. Воины не поняли слов Тамерлана, а потому некоторые взяли с собой земли, другие же нет. Набранная земля превратилась в золото, и вещие слова Темира исполнились. Набравшие земли воины сожалели, что взяли ее мало; не набравшие же сожалели, что не взяли ее. Потом говорится, что сын его находился табунщиком у тогдашнего татарского хана Тохтамыша. В этом табуне был конь турпал [1]. Сын Тамерлана сел на него; конь чутким ухом услышал шум идущего войска Тамерлана и присоединил к нему его сына. Побив татар, он вернулся обратно.

Соски Солсан [1]

Жил-был между галгайцами турпал по имени Солсан, сын Соски. На крылатом коне, перескакивающий с горы на гору, разрубая своим богатырским мечом скалы, разгуливал Солсан по всем Кавказским горам. Впадины на скалах — от копыт коня Солсанова, щели в скалах — от меча его — сохранились и до сих пор. Но для Солсана были тесны Кавказские горы, и вот пустился он по белу свету: людей повидать, себя показать. Прискакав в Самарканд, Солсан [2] познакомился с ханом Тимур-Аксаком [3], который получил прозвище Аксака потому, что в молодости, гоняясь за козой, переломил себе одну ногу, и она по сращении сделалась короче другой. Солсан жил, пировал у Тимур-Аксака, да показывал свою удаль. Но как-то и из-за чего-то Солсан поссорился с Тимуром, который при этом пригрозил ему. Солсан, в отмщение за угрозу, схватив сына Тимура, ускакал на родину, на Кавказ, и продал его галашевцу [4] по имени Ганш. Тимур с огромным войском пустился преследовать Солсана и, по следам его, дошел до Галашевского ущелья. Но он опасался быть разбитым в горах, а потому, переговорив через лазутчика с сыном, на выкуп которого Ганш не согласился, и посоветовав сыну бежать при случае, отступил на Кумыкскую плоскость. На обратном пути Тимур приказал войску рыть канаву от Галашевского ущелья до Кумыкской плоскости, для того, чтобы сын его во время своего бегства с гор не запутался бы в непроходимых и безлюдных чеченских лесах и чтобы канава указывала ему путь. И действительно, говорит предание, она довела сына до стана его отца на Кумыкской плоскости.

Канава Темира Хромого[1]

Отец Темира был овцевод, почему Темир с малолетства приучался к этому же роду хозяйства. Однажды, когда Темир пас баранов, он поймал зайца и пустил его в свое стадо, полагая, что заяц — козленок. Возвратясь со стадом домой, Темир показывал отцу зайца, которого он принял за козленка.

— Ну, поймай же мне этого козленка,— говорит ему отец.

Темир, сделав несколько быстрых и ловких прыжков, поймал зайца и передал его отцу. «Э,— подумал отец,— он с такой ловкостью и быстротой не будет у меня долго жить»,— и переломил сыну ногу. Говорят, с этого времени Темир сделался хромым.

Односельцем Темира был какой-то кузнец, который жил на конце аула. Однажды Темир сидел в кузне этого кузнеца, и кузнец как-то, опершись головой на ручку молота, заснул. В это время Темир заметил, что из ноздрей кузнеца вышло какое-то маленькое насекомое, направившееся вниз по ручке молота на наковальню и затем в посуду, наполненную водой. Через несколько времени насекомое обратно возвратилось в ноздри кузнеца. «Уф!» — сказал, проснувшись, кузнец.— Какой я сейчас сон видел!» «Какой же ты видел сон? — спросил его Темир.— Расскажи».— «Вообрази себе, снилось мне, будто бы я отправился по узкому хребту какой-то горы к железному холму, а оттуда в море, но что я видел на дне морском! О, это необыкновенное чудо!» — «Ну, что ж ты видел там?» — спросил его Темир. «Видел я,— продолжает кузнец,— золото и серебро, и этих дорогих металлов хватило бы на целый свет». Темир сейчас же разъяснил себе этот сон; он смекнул, что под кузней находится клад, и говорит кузнецу: «Перенеси свою кузню в другое место, ведь тебе все равно, где бы она ни находилась, а мне, хромому, удобнее жить на конце аула». Кузнец согласился на предложение Темира и перенес свою кузню на другое место, а Темир начал строить на том месте дом. Когда Темир начал возводить фундамент, он нашел целые груды серебра и золота. Темир скрыл свое богатство от всех.

В это самое время пропал у Темира сын, которого нигде не могли отыскать, вследствие чего Темир, не жалея богатства, принялся проводить громадную канаву. Для этого он нанял множество народу, думая, что работающие распространят по всему свету слух о причине этой работы, и, наверное, дойдет слух этот до сына его, если он жив, и, авось, он прибежит к нему.

Впоследствии оказалось, что сын его был куплен Баркимом. Барким поклялся при покупке его, что он будет смотреть на него, как на родного сына. Сын Темира, в свою очередь, тоже дал клятву Баркиму, что и он будет жить у него до тех пор, пока он, Барким, не скажет ему: «Ступай домой».

Сын Темира обладал таким секретом, что мог узнавать маг-

нитную шашку и турпул-лошадь. Однажды, когда он и Барким ехали вместе, они нашли череп лошади. Сын Темира, остановившись около этого черепа, сказал: «Тебя, лошадь, убили, вероятно, потому, что не знали о твоей сверхъестественной силе и что ты турпул». «Разве ты можешь отличить турпул от обыкновенных лошадей?» — спросил его Барким[2]. «Да, я могу узнать лошадь этой породы и отличить магнитную шашку от простой»,— ответил сын Темира. «Хорошо,— сказал Барким,— мы отправимся на самых красивых конях, с лучшим оружием на большую дорогу и будем поджидать человека, имеющего подобную лошадь и магнитную шашку».

Они стали на большой дороге и следили за каждым проезжим. Наконец заметили они несколько человек с навьюченными лошадьми. Как только увидел их сын Темира, сказал: «Вон у того, который едет последним, лошадь — турпул и шашка — магнитная». Когда эти путники поравнялись с ними, Барким и сын Темира остановили ехавшего последним и предложили ему за лошадь красивого коня с серебряной сбруей, а взамен шашки — оправленную золотом и серебром саблю. Путник был удивлен этим предложением и даже, приняв это за насмешку, сказал им: «Вы не смейтесь над моей лошадью и шашкой, не заставляйте меня отставать от моих товарищей». Барким и сын Темира уверяли его, что они серьезно хотят с ним поменяться лошадью и шашкой, и, конечно, тот, не зная достоинств своей лошади и шашки, с радостью поменялся.

Сын Темира пустил эту лошадь с тремя кобылицами в горы на вольное пастбище. В конце года он поймал одну из кобылиц и зарезал ее, но, посмотрев на мозг костей ее, сказал, что нужно, чтобы приобретенная им лошадь еще паслась вольно, и с этими словами опять пустил ее с остальными двумя кобылицами на пастбище. В конце следующего года он поймал кобылицу и, зарезав ее, нашел, что его лошади еще нужно пастись на вольном пастбище. Через год сын Темира зарезал и третью кобылицу; по мускулам ее он определил, что уже можно ездить на приобретенной им лошади.

Сын Темира и Барким отправились однажды на одни общественные скачки, куда съезжались самые лучшие наездники[3]. В этом состязании отличился, как своим удальством, так и быстротой своего коня, сын Темира. Когда он сделал последний круг, Барким сказал ему: «Довольно, ты первым отличился на этих скачках, ступай себе домой». Как только Барким произнес эти слова, сын Темира поскакал в ту сторону, где, как он слышал, отец его проводил канаву. Барким понял, что дал промах, забыв клятву, данную сыну Темира, что тот будет жить у него до тех пор, пока он не скажет ему: «Ступай домой».

Барким послал за ним погоню. Сын же Темира, видя, что его уже почти догоняет всадник, сидящий на серой лошади, пустил своего коня по каменистой почве. Тогда догонявший его

отстал, но его стал догонять другой всадник, у которого была лошадь с белым пятном на лбу. Сын Темира стал скакать по направлению к солнцу — и этот всадник отстал от него. Спустя немного стал его догонять третий всадник. На этот раз сын Темира направил свою лошадь против ветра, после чего и третий всадник стал отставать от него.

Последний всадник, видя, что его погоня за сыном Темира напрасна, крикнул ему: «Остановись на короткое время и ответь на мои вопросы». Темиров сын остановился и обернулся к нему. Всадник спросил: «Почему, когда один из нас, сидящий на сером коне, стал догонять тебя, ты стал скакать по каменистой почве?» — «А потому, что у серой лошади бывают слабые копыта и она не в состоянии скакать по камням, а моей же все равно, так как она турпул».— «А почему ты направился к солнцу, когда один из нас, сидящий на коне с белым пятном на лбу, догонял тебя?» — «Потому, что у лошади с белым пятном на лбу кости бывают тоньше и солнечные лучи сильно нагревают мозг ее, и вследствие этого лошадь ослабевает и не может скакать, как моя».— «Почему ты направил свою лошадь против ветра, когда я тебя догонял?» — «Потому, что у твоей лошади хвост и грива слишком густые, ветер ослабляет силу твоей лошади, а для моей же это все равно».

После этого всадник возвратился назад, а сын Темира поехал дальше к отцу. Он приехал ночью в лагерь своего отца, который все еще проводил канаву, потихоньку вошел в один шалаш и повесил свою магнитную шашку. Все шашки, которые находились в шалаше, притянулись к шашке сына Темира. Повесив шашку, он вышел оттуда, расседлал свою лошадь и пустил ее между лошадьми своего отца. Лошади эти, как только к ним присоединился конь сына Темира, стали ржать.

Темир, хотя узнал (так как он был шейх), что сын его прибыл в лагерь, никому не сказал об этом. Только рано утром он собрал своих приближенных и дал им мешок с золотом, чтобы они пронесли его по лагерю, показали бы каждому человеку для оценки его. Приближенные Темира пронесли этом мешок по лагерю, каждому показывая. Одни говорили, что золото — вечный кусок хлеба, другие говорили, что с золотом можно достичь всего, чего душе человека угодно. Одним словом, всякий оценивал золото различно.

Когда показали мешок с золотом всем в лагере, приближенные Темира явились к нему и рассказали о мнении каждого. Темир спросил: «Всех ли спросили вы о цене золота?» «Всех,— отвечали посланные,— за исключением одного молодого человека, который приехал вчера ночью и лег спать недалеко от палаток, укрывшись своей буркой».— «Ступайте и спросите этого юношу, во что он оценит мешок». Те оправились к юноше и спросили его, как он ценит это золото. Юноша отвечал с улыбкой [в смысле иронии], что оно не стоит куска хлеба. Ответ

этот показался приближенным Темира смешным, и они с хохотом возвратились к Темиру и передали, что они слыхали от юноши. «Да,— сказал Темир,— правду говорит этот юноша. Мешок с золотом, который вы показывали ему для оценки, не стоит куска хлеба, потому что без золота человек может обойтись, но без хлеба он не в состоянии прожить. Подобный ответ может дать только мой сын. Приведите этого юношу ко мне».

Приближенные привели юношу к Темиру, который узнал в нем своего сына, а юноша узнал в Темире отца. От сына своего Темир узнал, что тот находился у Баркима,— и с войском своим двинулся против него. Барким должен был бежать из Дяттахо в Галгаевское ущелье, где он основал нынешний аул Озик. Впоследствии этот аул Барким тоже оставил и переселился в Шуанское ущелье, где устроил аул Макале, а оттуда он переселился в Кистинское ущелье, где, между нынешними аулами Ляжг и Оббоно, основал новый аул. Затем Барким оставил и этот аул, перешел в Джераховское ущелье на левый берег реки Терека и устроил нынешний аул Чми. Здесь он и умер [4].

Легенда-быль о хромом Темыре (Астха-Темыр) и его сыне [1]

Жил в давние времена Хромой Темыр. У него был сын. Однажды отец с сыном поссорились, и сын в сердцах ушел от него. Темыр хорошо знал характер своего сына и был уверен, что он к нему больше не вернется. Это было зимой. Темыр сказал про себя: «Хорошо бы было, если бы негодный мальчуган зарылся в землю, а то ведь замерзнет». Оказалось, что мальчик, действительно, выкопал яму, зарылся в ней и в ту ночь остался цел.

На второй день его поймал некий Гайсан [2]. Он сказал: «Бездетному человеку бог наследника послал»,— и взял его к себе. У него была лишь одна корова, которая давала каждый день по одному герду [3] масла и, не в пример прочим коровам, доилась не два, а три раза в день. Обязанность пасти эту корову пала на сына Хромого Темыра. Вот он и говорит своему хозяину: «Как бы мне приобрести какое-нибудь оружие, необходимое при пастьбе коровы?» — «А вот висит клинок, возьми себе и носи его». Он взял клинок, сделал сам ножны, отточил его и стал носить. Раз он в поле нашел конскую голову и в тот день до самого вечера плясал от радости, говоря: «Не такой ли бывает турпул-гоур [4], не такой ли бывает, как висящий у меня с боку, цок-булат?» [5]. И так он целых три дня с утра до вечера плясал в восторге.

Односельчане, заметив это и немало удивившись мальчику, сказали Гайсану: «Что это значит, что твой мальчик уже три дня танцует с утра до вечера и в то время, когда пасет корову? С чего это он вздумал плясать?» Гайсан позвал его к себе и спросил: «Правда ли, что ты так танцуешь? Говорят, ты так пляшешь каждый день». — «Да, правда». — «Что же это такое

значит? Почему ты так много пляшешь? — «Оттого, что я нашел турпул-гоур и цок-булат». А ты разве можешь распознать турпул-гоур и отличить его от простой лошади? И можешь ли ты отличить цок-булат от простого булата?» — «Могу».— «А чем ты докажешь это? Ну, сколько стоит твой клинок?» — «Мой клинок стоит двух пленников» [6].— «А сколько стоит тот, который я ношу?» — «Ничего не стоит». — «А если мой клинок разрубит твой клинок?» — «Этого быть не может».— «А ну-ка!»

Мальчик взял и концом своей сабли проделал дыру в шашке Гайсана как в дереве. Тогда Гайсан подумал: «Да, действительно, этот человек кое-что знает». Потом он спросил мальчика: «Значит, ты теперь можешь отличить и богатырь-коня от простой лошади?» — «Да, я могу». После этого Гайсан взял самого лучшего коня и отправился с мальчиком на большую дорогу, по которой в течение дня проезжала, по меньшей мере, тысяча всадников.

Сколько ни проезжало всадников, мальчик все говорил, что он не видит богатырь-коня. К вечеру, когда они собирались уже идти домой, они увидели человека, идущего пешком и ведущего за собой под уздцы лошадь; за ней бежал паршивенький двухлетний жеребчик. Мальчик сказал Гайсану: «Смотри, этого жеребчика не пропусти». Гайсан обратился к хозяину жеребчика со словами: «Не променяешь ли твоего жеребенка на этого коня?» Тот ответил: «Пожалуйста, перестань насмехаться».— «Мы тебе говорим серьезно». Кое-как они упросили хозяина и взяли жеребенка, дав ему коня. Тот подумал: «Вот дураки, за паршивого жеребенка какого коня дали»,— и, сев на него, поехал себе дальше. Они тоже пришли домой с жеребенком.

В тот год они купили еще трех гулявших на воле двухлеток-кобылиц и пустили их всех вместе с жеребенком на пастбище пастись. Осенью, когда лошадей пригнали домой, мальчик убил одну кобылицу; когда он поломал ножную кость, то в кости этой оказалось такое же большое дупло, какое вообще бывает у взрослых лошадей. На второй год он опять пустил жеребенка пастись с оставшимися двумя кобылицами и осенью зарезал вторую кобылицу; разбил кость, и оказалось, что дупло стало заметно уменьшаться, а кость увеличиваться в толщину. Он сказал: «Нет, еще рано садиться на него»,— и пустил его пастись и на третий год с одной кобылицей. Зарезав на третий год последнюю кобылицу, он увидел, что дупло в кости настолько сузилось, что нельзя было в него продеть нитки. Он подумал: «Вот теперь лошадь стала настоящей лошадью и на нее можно садиться». Хозяин спросил мальчика: «Ну, как наш конь?» — «Ничего, теперь можно ездить на нем»,— ответил тот.

После пропажи сына Хромой Темыр как-то раз пришел в кузницу. Найдя кузнеца спящим и не желая его будить, он присел в ожидании, пока проснется кузнец, и стал наблюдать за ним. Вдруг из носа кузнеца стала выходить муха. Муха эта поползи-

ла по щипцам, лежавшим на миске с водой возле кузнеца, переправилась по щипцам через миску и переползла на наковальню. Тут за наковальней образовалась довольно большая трещина, и муха спустилась в эту трещину; там она оставалась довольно продолжительное время. Затем муха выползла наверх и, миновав наковальню, стала переправляться обратно через миску по щипцам. Но она упала в воду и там начала биться. С трудом она выползла на щипцы и опять вошла в нос кузнеца, где и скрылась. Кузнец после этого тотчас проснулся. Темыр догадался, в чем тут дело. Это вышла душа кузнеца, обратившись в муху, и пропутешествовала через щипцы в яму и обратно[7].

Очнувшись, кузнец сказал: «Кажется, я долго спал?» — «Да я и сидел все время, пока ты спал». Они разговорились, и Темыр сказал кузнецу: «Развлеки ты меня чем-нибудь: я в большом горе — у меня пропал сын. Расскажи что-нибудь».— «А что рассказывать? Мы все равно не доберемся до того, что я видел во сне». Темыр просил его рассказать. Он начал: «Когда я спал, то во сне переправился через большую реку и железную гору и спустился в большую огромную пещеру, где находился клад серебра и золота. Стоял я там долго, не имея возможности уйти, будучи прикован на одном месте блеском и роскошью. Но, сознавая, что мне надобно вернуться, я решил уйти, а потом прийти опять. Когда я возвращался домой, то упал с моста и чуть было не утонул».

Убедившись окончательно, что это ходила душу кузнеца, Темыр начал просить его исполнить одну его просьбу. Тот дал слово исполнить, что бы он ни просил. Тогда Темыр сказал ему: «Я — человек одинокий, и если ты позволишь, я бы поселился поблизости от тебя». Кузнец дал на это свое согласие. Тогда Темыр стал просить его дать ему ту часть земли, где была кузница, а кузницу перенести куда-нибудь в другое место. Кузнец и на это согласился, и Темыр переселился туда, обстроился как следует и начал копать землю на месте, занятом раньше кузницей; и он докопался до клада, состоящего из несметного количества денег и всевозможных сокровищ.

На эти деньги Хромой Темыр начал копать канавы-рвы[8] по всему свету, распространяя тем самым весть о пропавшем сыне. Эти ямы и теперь называются еще у всех народов Темыр-орж (ямы Темыра). В то самое время, когда Темыр искал по всему свету исчезнувшего сына, в селении Гайсана происходили скачки, и Гайсан с сыном Темыра пустил свою лошадь. Другие лошади не сделали еще и двух кругов, как лошадь Гайсана сделала все три круга и выиграла приз. После этого мальчик сел на своего жеребца и, сказав Гайсану: «Теперь прощай. Я уезжаю и беру у тебя этого коня и ту шашку, которую ты мне подарил»,— ускакал от него и скрылся из виду. Гайсан поднял на тревогу всех жителей и погнался за ним.

Когда лошадь со звездочкой на лбу стала догонять мальчи-

ка, он начал скакать по направлению к солнцу — и лошадь со звездочкой отстала от него. А когда его стала догонять серая лошадь, он пустил свою лошадь по местам, залитым водою, и по каменистым местам, то в воду, то по камням — и серая лошадь также отстала от него. Когда стали догонять его рыжие лошади, то он пустил свою лошадь по хребту гор — и рыжие лошади стали отставать от него. Тогда, видя, что им не догнать мальчика, они спросили его: «Отчего ты так разнообразно скакал?» Он ответил: «У лошади со звездой на лбу [белая шерсть на лбу] кожа бывает тонкой, и она не может перенести солнечного жара; у серой лошади под передними лопатками бывают крылья, и если они сделаются мокрыми, то серая лошадь не может долго бежать; а у рыжих лошадей хвост и грива бывают большие, и по хребту они набирают много воздуха и потому не в состоянии бежать».

В это самое время Хромой Темыр с войском находился весьма близко от того места, где скакал сын его. Он велел приготовить серебряный хлеб и сказал своему войску, что через три дня прибудет его сын, который один только и может оценить этот хлеб.

Когда сын Темыра, действительно, прискакал в его стоянку, то все лошади, подобные его коню-богатырю, заржали; а когда он слез с лошади и повесил оружие на вешалку, то оружие всех воинов упало на землю. Это оттого, что конь его был лучше всех богатырь-коней, а шашка его была из магнит-булата.

Как только лошади заржали, Темыр узнал, что его сын прибыл и сказал войску, что сына его можно узнать по тому, что он будет спать, растянувшись, спиной вверх и лицом вниз.

Но сын, узнав об этом, лег на бок. Тогда Темыр послал золотой слиток, приказав показывать его каждому воину и спрашивать ему цену. Воины оценивали слиток кто в два, кто в три, кто в четыре пленника и т. д.[9] Когда слиток золота проносили мимо сына Темыра, то он сказал: «Покажи-ка мне, может быть, я оценю его». Он хорошенько осмотрел слиток и сказал: «Он стоит хлебной лепешки, величиной, как он сам, в голодный год, когда люди готовы есть мух». Посланные для расспросов вернулись к Темыру. Он спросил: «Ну, как кто оценил?» Ему рассказали, во что оценивали слиток, и сказали, что один воин оценил его в хлеб, одинаковой с ним величины в неурожайный год. Темыр сказал: «Ну, так это и есть сын мой». После этого они опять свиделись с сыном. Хромой Темыр прекратил выкапывание канав, и они благополучно возвратились к себе домой.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Данный раздел содержит паспорта и комментарии к публикуемым текстам. Характер информации в комментариях различен, но в основном разъяснення даны в историческом, географнческом и филологическом аспектах. Для каждого текста сообщаются следующие сведения: а) источник публикации, б) кем и на каком языке первоначально зафиксирован текст; где, когда и у кого произведена запнсь (если все эти данные имеются). Во всех случаях, когда в качестве источника публикацин называется издание на языке оригинала, русский перевод дается впервые.

Комментарии к тексту помечены арабскими цнфрами. Примечания собирателя, сделанные в публикации под строкой (за исключением замечаний сказителя и наших указаний на купюры), внесены в комментарии с оговоркой: примечания собнрателя.

СКАЗАНИЯ ДРЕВНИХ ЦИКЛОВ

МИФЫ И ПРЕДАНИЯ О МИФИЧЕСКИХ СУЩЕСТВАХ

Солнце и Луна

ТС, вып. III. Владикавказ, 1893, стр. 119—120. Миф записан Б. Далгатом на русском языке в 1892 г. со слов сказителя Ганыжа.

[1] По древнему поверию вайнахов, солнце — светило для живых, которое высоко почитали и обожествляли, вознося молитву: «Божье солнце (Дялламалх), принеси и нам благодать свою» (примеч. Б. Далгата).
[2] Луна— светило для мертвых, тоже считалось божеством, но почиталось меньше, чем солнце.
[3] Братьями от разных матерей.
[4] Мож отпускает луну и солнце, если ее просит перворожденная невинная девушка (примеч. Б. Далгата).

Как произошли Солнце, Луна и звезды

ИФ, т. II, 1967, стр. 20. Миф записан в 1963 г. И. Дахкильговым на ингушском языке в г. Грозном у Гошмохи Дардагановны Бековой, 97 лет, старшей сестры Тембота Дардагановича Бекова — ингушского поэта, фольклориста, лингвиста и переводчика.

[1] Отказ девушки — это, по-видимому, уже более позднее явление, свидетельствующие об экзогамных отношениях. У ингушей есть загадка: «Друг за другом ходят брат и сестра. Что это?» (Солнце и Луна). Но по загадке неясно, кто же здесь брат, а кто сестра.

Дардза-нянильг — Мать вьюг

ТС, вып. III, 1893, стр. 117. Миф записан Б. Далгатом в 1892 г. на русском языке со слов сказителя Ганыжа.

[1] В честь этой богини в Девдоракском ущелье устроен особый жертвенник (Даба). Летом здесь устраиваются празднества с жертвоприношениями, пением и плясками (примеч. Б. Далгата).

Елта

ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 12—14. Миф записан Ч. Ахриевым на русском языке.

[1] Елта — по-ингушски хлебное зерно. У ингушей есть обычай давать лицам в имена названия разных предметов, животных и т. п. (примеч. Ч. Ахриева).
[2] Мать грома и грозы — по-видимому, это Дардза-нянильг — т. е. Мать вьюг; почему в записи Ч. Ахриева «Мать грома и грозы» — неясно. Гром и молния по языческим представлениям ингушей и чеченцев составляют привилегию бога Селы.

[3] Мать ветров, по-ингушски Миха-нянильг (от Мих — ветер, няня — мать).
[4] «Отаптывал» употреблено в значении обмолачивал.
[5] Перед нами «аграрный миф»: человек с помощью сына высшего бога познает истину, как вырастить и сохранить урожай, но за разглашение секрета Елта получает от бога увечье. Реальная (а не мистическая) сущность мифа основывается на мудрости трудового человека-землепашца: вовремя посей зерно (слово «елат» в современном ингушском языке означает «зерно»), сожни, убери в снопы, сложи на току, защити от ветра и непогоды, обмолоти и тогда обеспечишь хлебное изобилие.
[6] Соответственно этому разделению ингуши в разных случаях жизни просят о помощи того или другого бога. Охотник перед отправлением на охоту считает необходимым воззвать к Елте о даровании ему успеха. Этеру приносят жертвы и молятся в том случае, когда долго длится предсмертная агония умирающего: в этом случае родные больного просят Этера взять его к себе, т. е. прекратить жизнь для избавления от мучений. Наконец, Воскресенье олицетворено в форме дня — воскресенья, считаемого священным и важным праздником. Так как давным-давно большая часть ингуш были христианами, то в позднейшие ингушские религиозные верования вошли в исковерканном виде понятия христианской религии. В настоящее же время религия ингуш весьма неопределенна и представляет смесь понятий языческих, мухамеданских, христианских и т. п. Эта неопределенность придает какой-то индифферентный характер религиозному настроению ингушского народа. Между ингушами вследствие этого религиозных фанатиков гораздо меньше, чем между соседними кавказскими народами (примеч. Ч. Ахриева).

[Как из грешного человека сделались кабан и свинья]

ТС, вып. III, 1893, стр. 70—71. Предание записано Б. Далгатом на русском языке, в 1892 г., со слов сказителя Ганыжа. Текст опубликован без названия.

[1] Убить молящегося человека считалось страшным святотатством. В данном случае это разрешает сделать ангел, из чего следует, что молящийся человек был плохим. Это подтверждается и последующим превращением его после смерти в кабана и свинью. По-видимому, по древним воззрениям вайнахов, эти животные воспринимались как символ осквернения. По поверью ингушей и чеченцев, бог не дал свинье как скверному животному возможности видеть небо.
[2] Это самые почетные и лучшие части баранины.
[3] Из рассказа становится ясно, что спрашивающий находится в Дяли Іэл, т. е. на том свете. Об этом говорит и хозяин: «Когда я был еще на Дяли-Малхи», т. е. в солнечном мире. Из слов хозяина выясняется, что благодатное баранье мясо бог дал ему «в удел в загробной жизни». Дяли Іэл в преданиях и эпических сказаниях ингушей и чеченцев является источником блага. Селий Пиръа приносит оттуда водяную мельницу; Боткий Ширтка, который вхож в этот мир, умирая, сожалеет, что не научил людей косить так же быстро, как бороновать. Сеска Солса и Бятар направляются туда для разрешения своего спора. Все это подтверждает силу культа предков, развитого в прошлом у ингушей и чеченцев.
[4] Собака олицетворяет низшее (по сравнению с человеком) состояние; указанная метаморфоза выражает идею возмездия за человеческий грех, что запечатлено и в древнем народном проклятии: «Если кто врет, то дай бог, чтобы этот человек стал на том свете сукой...»

АЛМАСЫ, ЛЕСНЫЕ МУЖИ

Орштохойцы (карабулаки)

ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 27—29. Записано Ч. Ахриевым на русском языке.

[1] Место жительства Чопы и Загка говорит о том, что эти герои были из карабулаков, которых Ч. Ахриев называет «орштохойцами».

[2] Ингуши верят, что в лесах живет особая порода лесных людей. Лесные мужчины покрыты волосами; имеют страшный вид, свирепый и коварный характер; на груди у них острый топор. Лесные женщины отличаются чрезвычайной красотой; волосы у них до пят и прекрасного золотисто-серебряного цвета; но по характеру они так же злы и коварны (примеч. Ч. Ахриева).

[3] Баркчапо — возможна аналогия с именами Борга + Чопа. Здесь его убивает «орштохоец» Чопа.

[4] Отсюда начинается второй эпический рассказ, известный в вайнахском эпосе как моносюжетный. Все сказание контаминировано из двух самостоятельных сюжетных звеньев.

[5] Дядя по матери и в настоящее время у ингушей пользуется большим уважением, что является подтверждением господства материнского (когнатического) рода в прошлом.

[1] Аналогичный сюжет зафиксировали Б. Далгат в рассказе «Чопа Борган» и Д. Мальсагов в рассказе «Сеска Солса и вампал».

[Алмас и Чопа Борган]

Предание записано Б. Далгатом на русском языке в 1892 г. со слов сказителя Ганыжа; опубликовано без названия в его работе «Первобытная религия чеченцев...» (ТС, вып. III, стр. 116—117). Текст печатается с некоторыми дополнениями по рукописи, хранящейся в личном архиве У. Б. Далгат.

[1] По этому рассказу, Алмас имеет непосредственное отношение к охоте и обладает сверхъестественной способностью вмешиваться в нее.

[2] Отрывок рассказа от слов «После этого Чопа признался...» до слов «в местность Пайсин бериж» отсутствует в опубликованном тексте и восстановлен нами по рукописи (стр. 194, 195).

[3] Герд — мера сыпучих тел, равная 12 *кг*; мозыл заключает в себе два герда.

[4] Местность Пайсин бериж не имеет топонимической аналогии.

[5] Фраза восстановлена по указанной рукописи (стр. 197—198).

[Алмас и охотник по имени Я-сам-себя]

ТС, вып. III, 1892, стр. 115—116. Предание записано Б. Далгатом на русском языке в 1891 г. со слов сказителя Ганыжа. Текст опубликован без названия.

[1] Алмас в этой записи предстает как мужчина, но обычно это женщина. Алмасы — злые существа, заставляющие людей блуждать по лесам и горам. По поверьям, видевший алмасов сходит с ума, либо алмасы щекочут человека до смерти. В мифологии вайнахов есть еще «хьун саг» — лесной человек, это обязательно мужчина. По народным представлениям, он обитает в лесной чаще, где не ступала нога человека. До недавнего времени в горах у ингушей сохранялось поверье: если бездетная женщина (бесплодная) подойдет к опушке леса и, обратившись к лесу, скажет: «Сын, который у меня родится, будет хьун саг», то она может забеременеть после этого. В указанном магическом заклинании имеется двусмысленность: выражение «будет хьун саг» можно понимать в прямом и переносном значении, т. е. сын будет не хьун саг, а иметь имя Хьунсаг.

[2] Данный рассказ, несмотря на свою мифологическую основу, вполне может считаться эпическим. Один из главных персонажей его — Я-сам-себя имеет аналогию в «Одиссее», где рассказывается о том, как людоед начал сзывать циклопов. Сбежавшиеся отовсюду, они обступили вход в пещеру и спрашивали: «Зачем ты созвал нас, Полифем? Кто тебя обидел?» «Никто»,— отвечал Полифем. «Если никто, так зачем же кричать?» — заметили циклопы и удалились («Одиссея», песнь IX).

Рассказ подобного содержания зафиксирован И. Дахкильговым и в наше время. Текст оригинальной записи напечатан в книге ИФ, т. II, 1967, стр. 110.

Алмас

СМОМПК, вып. XXII, 1897, стр. 18—19 (*И. Магамаев.* Сказки и легенды чеченцев в русском пересказе; с примеч. А. Грена и Л. Лопатинского).

[1] Алмас — это то же самое, что грузинское «Ali», сванетское «dal». Корень этого слова аккадийский, от слова «alal» — разрушитель, разрушительница. В честь духов alal есть множество аккадийских гимнов. Любопытно, что и у южных славян есть легенды о духах или русалках того же рода, которых они называют вилами. Последнее сообщаю со слов проф. Сумцова и Флоринского (примеч. А. Н. Грена).

На стр. 27 указанной публикации есть еще и комментарий Л. Лопатинского к слову «алмас», помещенный в его «Заметке»: «Не отрицая правильности этимологии А. Н. Грена, я замечу, что название лесной женщины — «алмас» — несомненно тождественно с тюркским «албасты», которое к русским перешло согласно с изменениями народной этимологии в «лобасту» (у лезгин «алпаб», татарское — «hal-Анаси»).

Царь зверей с топором на груди

СМОМПК, вып. XXII, 1897, стр. 20 (*И. Магомаев.* Сказки и легенды чеченцев в русском пересказе).

[1] Этого царя называют также «пастухом зверей». Очевидно, это остаток представлений об особом божестве леса, или вообще Приапе. При раскопках в Степанис-цминда близ Казбека Фридрих Байерн нашел капище такого бога, причем в дар ему приносились бронзовые колокольчики. Многие барельефы на вещах кобанского могильника указывают на то же самое (примеч. А. Грена).

[2] В данном предании ассимилировались древние народные представления о двух известных вайнахам мифологических образах: Елты — бога охоты, покровителя зверей (выступающего всегда в положительной роли) и хьун сага — лесного человека (почти всегда враждебного людям). В рассказе запечатлелось и древнее вето народа на излишнее истребление зверей. По народному суеверию, каждый подстреленный зверь проклинает охотника. Елта всегда вмешивается в охоту, наказывая тех, кто не знает в ней меры.

Колдуньи-великанши

Н. Семенов. Туземцы Северо-Восточного Кавказа. СПб., 1895, стр. 112.

[1] Алмаз — чеченский леший женского пола. Алмаз — женщина огромного роста, страшного вида, с очень большими грудями и длинной рыжей косой (примеч. Н. Семенова).

[2] Изображение алмаз в виде одноглазых великанов, зафиксированное Н. Семеновым, в фольклоре вайнахов встречается весьма редко.

Ешап

СМОМПК, вып. XXII, 1897, стр. 19—20 (*И. Магомаев.* Сказки и легенды чеченцев в русском пересказе).

[1] У чеченцев это баба-яга, но первоначальное значение этого слова — «дракон, летящий змей». По словам недавно открытой Стронгом ассирийской надписи Ашурбанипала, мидийские цари производили свое происхождение от дракона, или вишапа (примеч. А. Грена).

Примечание А. Н. Грена к слову «ешап» вполне справедливо и заслуживает внимания. А. Г. Мациев в «Чечено-русском словаре» (М., 1961, стр. 181) объясняет слово «ешап» в значении «старуха», «колдунья». См. также: *А. О. Мальсагов.* Нарт-орстхойский эпос вайнахов. Грозный, 1970, стр. 87. Следует различать образ ешапа в сказках (баба-яга, колдунья, которая сосет у людей кровь, либо поедает их) и в сказаниях. В эпосе — это чудовищное антропоморфное, бесполое существо, имеющее отношение к загробному миру и пребывающее на грани двух миров. Образ Ешап ярко изображен в сказании «Сеска Солса и Бятар» см. об этом в комментариях на стр. 423 данной книги).

[Зять и теща]

ТС, вып. III, 1893, стр. 75—76. Текст записан Б. Далгатом на русском языке в 1892 г. со слов сказителя Ганыжа; опубликован без названия.

[1] По древним языческим верованиям чеченцев и ингушей, душа человека могла принимать образ мухи; при этом душа может временно отсутствовать, но человек все же продолжает жить. Подобное представление о вещественности души встречается у вайнахов и в других произведениях фольклора (см., напр., «Легенду-быль о хромом Темыре (Астха-Темыр) и его сыне», стр. 403 данной книги).

СКАЗАНИЯ ОБ ОДНОГЛАЗЫХ ВЕЛИКАНАХ

Зарваш, или Семиголовый минотавр

«Фольклор Азербайджана и прилегающих стран», т. II. Баку, 1930, стр. 183.

[1] В публикации А. В. Багрия в названии обозначено «Зарваш», что не соответствует ингушской номиналогии. Нужно было писать не «зарваш», а «гарбаш».

Путешествие нарта

СМОМПК, вып. XXII, 1897, стр. 13 (*И. Магомаев.* Сказки и легенды чеченцев в русском пересказе).

[1] Это название точнее было бы перевести с чеченского языка как «Странствия нарта».

[2] К данной публикации имеется комментарий Л. Лопатинского в его предисловии (стр. VII): «Сказка «Путешествие нарта» принадлежит к тому же типу сказок, что и кабардинская «Хагор» (СМОМПК, 1891, вып. XII, стр. 87), но последняя представляет собой контаминацию двух самостоятельных сказочных сюжетов, послуживших темой чеченских сказок: сказки «О Султане» (ССКГ, вып. IV,1870, стр. 22), в которой рассказывается о прелюбодеяниях жены (этот мотив есть и в нашей сказке), и превращениях обманутого мужа в собаку и воробья, и в нашей — о приключениях героя в пещере одноглаза.

[3] Нарт в данном рассказе выступает в положительной, а не отрицательной (как обычно) роли.

[4] Оживление застреленной дичи — оленя, птицы из перьев (подобно Фениксу) — постоянный сюжетный мотив нартских сказок и сказаний.
[5] Отсюда начинается второй сюжет сказания с мотивом Полифема.
[6] Шапка, брошенная нартом,— общеэпическое место, часто встречаемое и в нартских сказаниях. Обычно эта шапка слишком тяжелая и ее нельзя сдвинуть. Здесь же герой не испытывает такого затруднения.
[7] Вполне возможно, что в данном случае мы имеем дело с эпической регистрацией весьма архаической аналогии: известно, что у многих пещерных, доисторических жителей кости съедениых животных, а также умерших людей хоронились тут же в пещере: сохранение всех костей имело в первобытную эпоху и какие-то магические функции. По-видимому, и в сказке нарт не случайно оживляет кости съеденных великаном людей. Кости древнего человека оживляются и в сказаниях «Соска Солса и тазовая кость» — у Ч. Ахриева и «Гарбаш» — у Б. Далгата.
[8] «Черный оселок», оживляющий мертвое тело — типичный предмет, часто встречающийся в прозаическом фольклоре вайнахов. Обычно этот оселок каменный, что, на наш взгляд, может свидетельствовать об его отношении к древнекаменной эпохе. Во всех случаях предмет этот весьма архаического происхождения и магического назначения.
[9] Плачущий и смеющийся пастух, выступающий в роли вестника и предсказателя событий,— весьма часто встречающийся образ вайнахского прозаического фольклора.
[10] В примечании к сказанию А. Грена сказано: «Кроме Али, существуют еще следующие имена нартов у чеченцев: qäälі и ічархо» (по алфавиту барона П. Услара, qäälі; в современной транскрипции: «кхаьаьли»). Центр Галгаевского общества составляли жители трех аулов: Эгикал, Хамхи, Таргим. Выходцы из них назывались «Кхаькхалахой» (от «кхаь» — «три» и «кхала» — «покрытие»); местное происхождение и принадлежность нартов к центру Галгаевского общества подчеркивается в данном тексте именем Кхаьаьли (Каяли), принадлежность к горной Чечне именем Ичархо.

Тимар с обгоревшим боком

ЧФ, т. III, 1964, стр. 83—85. Текст записан М. Кибиевым на чеченском языке в 1960 г. со слов жителя сел. Гелдарганой Хумсани Солтагиреева.

[1] Это сказание — современный вариант рассказа «Путешествие нарта», записанного И. Магомаевым. В данном случае имеет место аналогичный комплекс сюжетных мотивов: связывание героя (здесь — железным прутом), оживление застреленной дичи, бросание нартом шапки, зажаривание братьев на вертеле. В произведениях подобного рода («Путешествие нарта», «Тимар с обгоревшим боком» и др.) имена Али, Тимар, несомненно, более позднего происхождения, нежели сам архаический текст, к которому эти имена прикрепились впоследствии. Али, как известно,— мусульманский пророк-богатырь, имя Тимар происходит от Тимура хромого (т. е. Тамерлана).

ВАМПАЛЫ-ВЕЛИКАНЫ

[Соска Солса и тазовая кость]

ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 5—6. Записано Ч. Ахриевым на русском языке. Текст опубликован без названия.

Гарбаши (великаны-чудовища)

ЭО, М., 1901, № 1, стр. 50. Текст записан Б. Далгатом на русском языке в 1892 г. со слов сказителя Газбыка.

[О вамполож]

ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 6—7. Записано Ч. Ахриевым на русском языке. Текст опубликован без названия.

[1] «Вамполож» в ингушской огласовке «вампалаш (ж)», означает великаны.
[2] Объяснение Ч. Ахриевым значения слова «джелты» как «греки», на наш взгляд, следует считать весьма субъективным. «Джелты», возможно, происходит от ингушского «джел» — загон, укрытие для овец; карачаевское «джалча» — работник.
[3] По преданиям вайнахов, луки еще употреблялись в XVIII в., но уже наряду с ружьями.

Гарбаш (великан-чудовище)

ЭО, М., 1901, № 1, стр. 50—52. Записано Б. Далгатом на русском языке в 1892 г. со слов сказителя Ганыжа.

[1] Говорится и «до колен» (примеч. Б. Далгата).

Сеска Солса и вампал

Сб. «Радость сердца». Фрунзе, 1957, стр. 242—244 (на ингуш. яз.). Записано Д. Мальсаговым на ингушском языке, в 1928 г. со слов И. Богатырева.

[1] Эрш — небольшое селение, которое находилось в Ассинском ущелье. Вампал сидит чуть повыше Эрша. В этом месте начинается наиболее суженная часть ущелья.
[2] Сеска Солса нарушает данное слово, допускает коварство и губит (без всякой пользы для себя) безвинного вампала. Этот эпизод в сказании вызывает отрицательное отношение к Солсе и объективно способствует отрицательной характеристике нарт-орстхойцев (хотя таковым Сеска Солса здесь и не обозначается).

[Сказание о великане Говде]

Н. Семенов. Туземцы Северо-восточного Кавказа. СПб., 1895, стр. 107.

Сказания о великанах (вамполож)

ЭО, М., 1901, № 1, стр. 43. Сказание записано Б. Далгатом на русском языке в 1892 г. со слов сказителя Ганыжа.

[1] Вамполож — слово ингушское, значит «великаны»; единственное число «вампал» (примеч. Б. Далгата).
[2] Как увидим из рассказа, этот великан не был одноглазым от рождения, а только лишился одного глаза (примеч. Б. Далгата).
[3] «Ни дела hашус» — ингушское выражение, записано собирателем с помощью алфавита П. Услара; по современной орфографии — «Хьаи даьлеи хьаьша ва со».
[4] Тут выступает сила обычная гостеприимства у ингушей; ему подчиняется даже людоед-великан (примеч. Б. Далгата).
[5] Постоянный в сказаниях чеченцев и ингушей эпический способ связывания могучих богатырей.
[6] Братья были вампалы, великаны послабее одноглазого (примеч. Б. Далгата). Вампалы в вайнахском фольклоре трактуются по-разному: от многоголовых чудовищ (в сказках) до древних насельников-богатырей (в сказаниях и преданиях).

Тинин Вюсу и Эржи Хожа

ЧФ, т. III, 1964, стр. 110—113. Сказание записано М. Кибиевым на чеченском языке в 1960 г. со слов жителя сел. Гелдарганой Хумсани Солтагиреева.

Сказание любопытно тем, что не только иллюстрирует современное бытование некоторых классических нартских сюжетов, но и деформацию сюжетной структуры древнего эпоса. Здесь такие известные мотивы, как «оживление мертвой дичи (или человека) на кусте», «соревнование умов», контаминированы с сюжетом о встрече героя с пахарем-великаном и столкновении «семи братьев» с людоедом. Все указанные мотивы получают здесь своеобразное преломление, несвойственное архаическим редакциям подобных эпических рассказов. Нетипична, например, смерть героя «от разорвавшегося с досады сердца», либо такая неэпическая новация, как камень, служащий для увечья великана вместо обычных вертела либо острой дубины. Все подобные привнесения расцениваются нами в качестве деструктивных признаков эпического контекста.

[1] Эржи — черный (чечен.-ингуш. яз.).
[2] Выяснение причины, почему у героя разорван нос (или почему он вообще безносый), имеет место и в сказках, например, в известной ингушской сказке «Как был оторван нос у безносого Сулеймы».
[3] В архаических редакциях обычно шесть, семь братьев.
[4] «Дадин козел» — от «дада» (отец, дед).

Сильный Солса

ЧФ, т. III, 1964, стр. 22. Текст записан С. Эльмурзаевым на чеченском языке в 1959 г. со слов Бетирсолта Гацаева, 82 лет.

[1] В данном сказании о самом Солсе ничего не говорится; образ совершенно потерял свою типологию, имя же знаменитого нарт-эрстхойца произвольно присоединено к известному сюжету о великанах. Это явление совершенно не характерно для архаических редакций эпических сказаний.
[2] Гажарий — азербайджанцы (чечен.-ингуш. яз.).

Сказка про охотника и нарта

ЧФ, т. III, 1964, стр. 85—88. Текст записан К. Чокаевым на чеченском языке в 1958 г. со слов жителя г. Грозного С. Ахмедова.

[1] Семеро братьев и их мать напоминают Гарбаж и ее семерых сыновей по вариантам Ч. Архиева и Б. Далгата. Сарган схож с Полифемом. В данном рассказе нарты представлены великанами, не имея типологических признаков нарт-эрстхойских героев, хотя сказитель С. Ахмедов и определил одноглазого Саргана нарт-эрстхойцем.
[2] Гонча — это имя этимологии не поддается (примеч. К. Чокаева).
[3] Сарган (имя этимологии не поддается) назван сказителем С. Ахмедовым «нарт-эрстхойцем». Он не нарт-эрстхоец, а одноглазый великан (примеч. К. Чокаева).
[4] Товгу — горский камин (чечен.-ингуш. яз.).

СКАЗАНИЯ О НАРТ-ОРСТХОЙЦАХ

Как родился Соска Солса

ЭО, М.. 1901, № 1, стр. 35. Сказание записано Б. Далгатом на русском языке со слов сказителя Газбыка.

[1] Синий камень считается у ингушей особенно прочным. Рассказывают, что из него в далекие времена делали подземные тюрьмы для пленников.
[2] Сели Сата — имя собственное, встречается только в эпических сказаниях. Сата — дочь языческого бога Сели, который повелевает громом и молнией.

Происхождение Газдиевых-Базоркиных

ЭО, М., 1901, № 1, стр. 35—36. Сказание записано Б. Далгатом на русском языке в 1892 г. со слов сказителя Ганыжа.

[1] Газдиевы — ингушский род, происходит из Эгикала (одного из древнейших и самого крупного башенного аула горной Ингушетии). Базоркины — ответвление от Газдиевых.
[2] Интересно сопоставить этот рассказ с предыдущим. Рассказ по содержанию один и тот же, только в первом говорится о происхождении Соска Солсы, а во втором — о ныне еще живущих фамилиях Газдиевых и Базоркиных (примеч. Б. Далгата).

Нарт-эрстхоец Кускуз

ЧФ, т. III, 1964, стр. 11—12. Записано в селении Ишхой-Юрт Гудермесского района в 1960 г. со слов Магомеда Татаева.

В III томе ЧФ помещен целый цикл маленьких преданий о нарт-эрстхойцах. Их особенность состоит в том, что они соотнесены с так называемыми памятниками о нарт-эрстхойцах, т. е. с курганами, большими камнями и т. п.

Короткие предания говорят о нарт-эрстхойцах как о людях, будто бы проживавших некогда в той или иной местности. В художественном отношении эти рассказы не представляют особого интереса. Тексты записаны С. Эльмурзаевым в течение 1958—1965 гг. на плоскостном диалекте чеченского языка в основном в Ножай-юртовском и Гудермесском районах Чечено-Ингушетии и частично в Дагестане — Хасав-юртовском и Новолакском районах, где тоже проживают чеченцы. В этот цикл входят также предания «Мельничные жернова нарт-эрстхойцев», «Спор Гепака и Амира», «Башни нарт-эрстхойцев», «Теча и его возлюбленная Цай».

Мельничные жернова нарт-эрстхойцев

ЧФ, т. III, 1964, стр. 9. Записано в 1959 г. в сел. Зандак Ножай-юртовского района со слов учителя Алимпаша Мартынкаева.

Спор Гепака и Амира

ЧФ, т. III, 1964, стр. 8—9. Записано в 1960 г. со слов Хаписа Витаева, 1926 года рождения, жителя Чир-Юрта (Даг. АССР).

[1] Действие происходит на территории, где проживало вайнахское племя аккинцев, ныне считающихся чеченцами.
[2] В предании идет речь о столкновении скотовода и землепашца (горцев и плоскостных жителей).
[3] Это выражение — эпическая форма множества.

[Башни нарт-эрстхойцев]

ЧФ, т. III, 1964, стр. 9. Текст записан в сел. Мескеты Ножай-юртовского района в 1959 г. со слов писателя Абузара Айдамирова; опубликован без названия.

[Теча и его возлюбленная Цай]

ЧФ, т. III, 1964, стр. 10. Записано в 1960 г. в сел. Алерой со слов колхозника Ханмагомеда Болтукаева.

[1] Дечиг-пандур — древний национальный инструмент, напоминающий трехструнную балалайку.

[2] Здесь, как и в сказаниях о Колай Канте, о Науре и Гожаке, имеет место «мотив Орфея», но в специфической интерпретации: женщина, увлекшись музыкой, доит коров не в подойник, а на землю, чем подчеркивается высшая степень ее сосредоточенности и увлеченности.

[Урузман, Орзми, Солса и Патараз, сын Хамчи]

ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 33. Записано Ч. Ахриевым на русском языке.

[1] Все эти лица — одни из главнейших героев в сказаниях об орхустойцах (примеч. Ч. Ахриева).

[2] Солса (здесь без Сеска) из двух пуль сделал «красавицу и юношу». Соска Солса обычно обладает волшебством (по его просьбе и Терек становится многоводным, и из тазовой кости оживает великан и т. д.). Не являются ли эти свойства Солсы проявлением божественной сути древнего героя? Может быть, не случайно поэтому в горной Ингушетии было возведено Святилище Сеска Солсы.

[3] Превращение эпического героя в собаку ударом заколдованной плети — сказочный мотив, часто встречаемый в нартском эпосе.

[4] Старый волк дает разумные советы. Таким же волк представлен и в рассказе «Сеска Солса и волк».

[5] Шалуха — название лучшей породы лошадей (примеч. Ч. Ахриева).

[6] Рассказ Орзми об оживлении своей возлюбленной схож с сюжетом сказания «Оршамар Арш», или «Оздамар Арш» (в последнем случае имя Оздамар более созвучно имени Орзми).

Предание об Ахмеде-благодетеле

ЭО, М., 1901, № 1, стр. 58—63. Записано Б. Далгатом на русском языке в 1892 г. со слов жителя сел. Сагопши Бадыга Арасакиевича Бокова.

[1] В данном предании нарт-орстхойские герои не упоминаются, однако произведение это содержит типичные для нарт-орстхойских сказаний древние языческие мотивы, фиксируемые, например, в сказаниях «Урузман, Орзми, Солса и Патараз, сын Хамчи», «Оршамар Арш» и др. В предании об Ахмеде наблюдаются и значительные напластования на древний сюжет мусульманских элементов.

[2] Эта молитва у мусульман совершается перед закатом солнца (примеч. Б. Далгата).

[3] Место интересно для характеристики воззрений культурных народов на религию (метаморфоза, суеверия и нечистая сила) (примеч. Б. Далгата).

[4] Белый цвет у вайнахов, как и у многих других народов, всегда был почитаем. Поэтому Ахмед стреляет не в белую, а в черную змею. Белое и черное в вайнахском фольклоре — цвета, олицетворяющие борьбу дня и ночи, света и тьмы, добра и зла.

[5] Проворство это объясняется тем, что по мусульманской религии намаз не должен быть прерван.
[6] Джины — духи и гении; делятся на добрых и злых (примеч. Б. Далгата).
[7] Эта ночь особо почитается у мусульман (делаются пожертвования и т. д.). Не случайно, что чудеса совершаются именно в это время.
[8] По словам рассказчика, обе змеи были в образе человека, но казались Ахмеду змеями (примеч. Б. Далгата).

В предании змеи наделены магической чудодейственной силой. Как известно, вера в магическую силу змеи уходит в глубокую древность (символ фараона — кобра, Афина-воительница изображается со змеей и т. д.). У вайнахов архаическое название змеи обозначается словом «лихьа», выражающее его табуированное значение «бlехал» — грязный, либо «текхарг — ползучка. В народе почиталась змея «мярша текхарг» — мирная ползучка (уж?). Змея красного цвета (медянка) пользовалась особым почитанием. В прежние времена ингуш, отправившийся в дорогу по важному делу и встретивший по пути медянку, возвращался довольный домой и устраивал пир, считая, что его дело обязательно получит благоприятный исход. Белая змея фигурирует и в предании «Магал» (вариант Ч. Ахриева), и в «Предании о Бора Абаеве» (вариант Б. Далгата). В последнем змея достает герою из-под земли панцирь и щит. В сказании «Нарт-эрстхоевец и кровник» герой становится неуязвимым после того, как ест мясо вотангара (кавказский небольшой удав).

[9] В рассказе это способ познания человеком языка птиц и животных. Аналогичный мотив встречается и в сказках, например, в ингушской «Известный врач» (ИФ, т. II. Грозный, 1967, стр. 111—115), где идет речь о подземном царстве драконов и змей. Их царь обладает тайной познания и лечения всех болезней. Одному из героев он передает свое умение говорить на языке всех тварей, для чего он не плюет, а дует герою в рот.
[10] Интересное место, дающее нам понятие о добродетели по воззрениям ингушей (примеч. Б. Далгата).
[11] Последняя часть «Предания» (с разговоров воробьев, петуха и т. д.) привнесена в него из юмористических рассказов, бытующих в вайнахском фольклоре самостоятельно, вне эпического контекста.
[12] Куча зерна (примеч. Б. Далгата).

Оршамар Арш

Альманах «Утро гор», Грозный, 1965, № 1, стр. 56 (на ингуш. яз.). Записано И. Дахкильговым в 1964 г. со слов Фатимы Ханиевой (57 лет) в г. Грозном. Ханиева родилась в сел. Насыр-Корт Назрановского района. Сказание она слышала от своей матери. Фатима и ее сестра Шишха — даровитые сказительницы. Все, что знают сестры, по их словам, лишь крупица репертуара их матери Даби.

[1] Имя Оршамар Арш (Арш сын Оршамара) встречается только в этом сказании. Когда Фатима Ханиева рассказала это сказание, ее сестра Шишха заметила, что, ей помнится, мать упоминала имя Оздамар Іаьрш (Арш, сын Оздамара), а не Оршамар Аьрш (примеч. И. Дахкильгова).
[2] Выражение «от красоты умирающая девушка» обозначает высшую степень красоты героини; идиома употребляется в фольклоре и разговорном языке вайнахов.
[3] Гарбаш — здесь служанка, рабыня.
[4] Алмазный кинжал — по-ингушски «алмаза шалта», эпитет, редко встречаемый; обозначает красоту и высокую прочность кинжала.
[5] Кремневая змея — по-ингушски «моакхаза текхарг», змея цвета кремня.
[6] Сестры Ханиевы утверждали, что это лишь часть большого сказания, в котором описываются деяния и двух других упомянутых героев — Батар Ширтки и Сеска Солсы (примеч. И. Дахкильгова).

[Батоко Шертуко]

ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 31—32. Текст записан Ч. Ахриевым на русском языке; опубликован без названия.

[1] В другой огласовке. Боткий Ширтка, Ботоко Ширтга, Батыг Шертга.

Батыг Шертга

ЭО, № 1, М., 1901, стр. 36. Сказание записано Б. Далгатом со слов сказителя Газбыка в 1892 г. на русском языке.

[1] «Садака» — арабское слово; означает «милостыня» (примеч. Б. Далгата).
[2] Это сказание важно как объясняющее в глазах народа необходимость делать поминки по умершим. Важно оно и для характеристики языческого мировоззрения ингушей, по которому люди живут на том свете жизнью земной; посвященная для них на земле пища попадает к ним в загробный мир (примеч. Б. Далгата).

Пища для мертвых — по-ингушски «марта». Раньше ингуш свой благополучный выход из дома выражал словами: «Я иду, сделав пхор», т. е. накормив себя и семью, что говорилось в значении: накормив себя и «марта» (усопших предков). По территории, где раньше жили орхустойцы (карабулаки), протекает река Марта. По-видимому, в древности эта река была посвящена мертвым (как река Стикс).

[Ответы Батоко Шертуко, или Цена Соска Солсы]

ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 36. Текст записан Ч. Ахриевым на русском языке; опубликован без названия.

[1] Пхегат — постоянное место, куда собираются аульные зеваки (примеч. Ч. Ахриева).
[2] Просо в древности было у горцев одним из основных злаков, со временем оно стало вытесняться ячменем.
[3] Сравнение человека с собакой в быту ингушей и чеченцев носит оскорбительный характер. Вот почему Солса сначала рассердился на Батоко Шертуко. Дальше в сказании раскрываются такие положительные качества собаки, как смелость и преданность человеку, в чем убеждается и Солса, который впоследствии «остался доволен» таким сравнением. Примечательно, что для Батоко Шертуко ружье, сабля, богатырский конь (т. е. боевое снаряжение), как и сам воин Солса, не представляют особой ценности. Всему этому он противопоставляет просо, корову, собаку, т. е. то, что в глазах трудового земледельца составляет мерило ценности.

Соска Солса и Батыг Шертга

«ЭО», М., 1901, № 1, стр. 36—37. Записано Б. Далгатом на русском языке со слов сказителя Ганыжа.

[1] Солса часто воюет с богами, например, в сказаниях «Рождение Села Саты» и «Соска Солса и Горжай», в которых он сталкивается с Селой — одним из главных богов языческого пантеона вайнахов.

Орхустойцы и Ботоко Ширтга

ССКГ, вып. V, 1871, стр. 38—41. Сказание записано Ч. Ахриевым на русском языке в 1870 г. в ауле Озик.

[1] По всем сказаниям, Ботоко Ширтга отправляется в Эл — мир мертвых, когда оказывается в опасности. «Ширткъа» по-ингушски означает «ласка». Ласка почиталась у ингушей, и ее нельзя было убивать. Если она поселялась в доме, это считалось счастливым предзнаменованием. Говорят, что, если подойти к норке ласки и произнести: «Ширткъа дика, дахка во» (ширтка — хорошая, а мышь — плохая), ласка выбегает из норы и начинает бегать по кругу (примеч. И. Дахкильгова). Исходя из того, что некоторым языческим богам у вайнахов были посвящены птицы (например, Тушоли — удод, Сеска Солсе — голубь), возможно предположить, что и ласка (ширткъа) была посвящена богу подземного мира.

[2] Горбож — по-ингушски и по-чеченски значит «рабыня». Во многих вайнахских сказках Горбож изображается с таким же характером, как в русских Баба-Яга. Подобно ей, Горбож живет в безлюдном месте. Иногда ее изображают девятиголовой. Она имеет оселок, оживляющий мертвого человека. Кроме того, чеченские сказания представляют ее как людоедку, готовую встретить с острым ножом заблудившегося путника, принять его на ночлег и сожрать на утро (примеч. Ч. Ахриева). В данном рассказе Горбож — не рабыня, служанка, а могучая великанша-людоедка.

[3] Подобные «загадки» бытуют в фольклоре многих народов. В кавказских же сказаниях этот известный мотив вмонтирован в эпический контекст. Чеченский вариант — «Загадки Боткий Ширтки» записан Х. Ошаевым (ЧФ, т. III. Грозный, 1964, стр. 98—100).

[4] Корец — ковш для воды.

[5] Записывая эту сказку, я имел в виду пополнить характеристику орхустойцев, о которых я говорил в своей заметке (ССКГ, вып. IV), как о героях, играющих главную роль почти во всех чеченских сказаниях (примеч. Ч. Ахриева).

Хамчи Патриж

ЭО, М., 1901, № 1, стр. 39. Сказание записано Б. Далгатом на русском языке со слов сказителя Газбыка.

[1] У осетин Хамыц — отец Батрадза-нарта. Хамчи — имя отца; Патриж — имя самого героя сказания (примеч. Б. Далгата).

[2] Замечательный альтруизм в воззрениях ингушей. Человек, приносящий несчастье ближнему, не считает себя вправе жить (примеч. Б. Далгата).

[Солса и Патараз]

ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 35. Сказание записано Ч. Ахриевым на русском языке; текст опубликован без названия.

[1] По понятиям некоторых фанатиков-ингушей, женщина никогда не удовлетворяется в своих любовных стремлениях, а кобылица никогда не наедается (примеч. Ч. Ахриева).

Сеска Солса и Селий Пиръа

Сб. «Радость сердца». Фрунзе, 1956, стр. 237—238 (на ингуш. яз.). Сказание записано Д. Мальсаговым в 1935 г. в ауле Пхуга (Пхьуга) в Майстинском ущелье. Имя сказителя не зафиксировано.

[1] Сеска Солса и Селий Пиръа были братьями. Это единственный случай, когда упоминается брат Сеска Солсы. По сказанию, Солса изображен антиподом Пиръа (и по физическим данным, и по уму). По составу имени «Се-

лий Пиръа» — Пиръа — сын Селы (бога грома и молнии). Такой образ в мифологии вайнахов не был зафиксирован, однако И. Дахкильгов сообщил доселе неизвестный в печати ингушский миф. В нем говорится, что Пиръа враждовал с богом из-за престола. Он соорудил из латуни подобие небосвода и по нему катал бочки (иммитация грома), сверху лил воду (иммитация дождя) и говорил: «Я ли не бог, я ли не заставлю гром греметь, я ли не посылаю дождь?»Но бог терпел его, так как он имел три добродетели: уважал стариков, любил детей, ценил хлеб и даже крошки подбирал. Но шайтан сыграл с ним коварную шутку, и Пиръа бросил эти три добродетели (как это случилось, не сказано). Тогда бог покарал Пиръа на 500-м году его жизни. Говорится и другое. Однажды Пиръа с войском переходил море, и волны, по воле бога, затопили их. В данном случае использован библейский сюжет; бог уподобен фараону, преследующему Моисея, который вел свою паству из египетского плена.

[2] Пиръа напоминает Боткий Ширтку. Он также запросто уходит в Эл и приносит людям оттуда всякие блага, Солса же и его сподвижники способны только их уничтожать.

[3] Т. е. палочка, которая служит регулировке подачи зерна из бункера; по-ингушски называется «кIар-кIар».

[4] У неразведенных братьев, которые еще не разделили свое имущество, по обычаю, все хозяйство является общим достоянием.

[5] По оригиналу не совсем ясно, о чем идет речь — о пне или куске дерева.

[6] Луб — тонкая внутренняя часть липовой коры.

[7] Майстинцы — жители Майстинского общества.

Соска Солса и накыстцы

ЭО, М., 1901, № 1, стр. 38. Сказание записано Б. Далгатом на русском языке со слов сказителя Газбыка.

[1] Это показывает, как высоко стоит гостеприимство в глазах ингушей (примеч. Б. Далгата). В Ингушетии немало преданий о так называемых слабых (низких) родах, которые якобы таковыми стали из-за совершения нехорошего поступка, за что кто-то проклинает их, как это в данном случае и сделал Солса.

Приключения нартов

СМОМПК, вып. XXII, 1897, стр. 12 (*И. Магомаев*. Сказки и легенды чеченцев в русском пересказе).

[1] Рассказ носит сказочный характер, аналогичные мотивы известны в сказках многих народов мира.

[2] Такой образ в фольклоре вайнахов (и у других кавказских народов) не встречается. Вполне вероятно, что в оригинале речь шла о чудище с тремя душами, а не «Треугольном чудище». На чеченском языке слова «душа» и «угол» являются омонимами.

[3] Замуровывание «чудища», возможно, отражает древний обычай строительной жертвы, существовавший в прошлом у многих народов, в том числе и у вайнахов. Нельзя сбрасывать со счета и тот факт, что на древних башнях и склепах Ингушетии встречаются треугольные изображения, которые до сих пор не подверглись какому-либо объяснению.

Сеска Солса и Бятар

Альманах «Утро гор», Грозный, 1965, № 1, стр. 55. Сказание записано И. Дахкильговым на ингушском языке со слов Гошмохи Бековой. По ее словам, она слышала это сказание от своего отца Дордагана еще в детстве. Сказание опубликовано под названием «Спор, разрешенный в Эле». В настоящем

же издании — под названием «Сеска Солса и Бятар», как более отражающим его суть.

[1] Бятар — здесь имя собственное; вероятно, тюркско-монгольского происхождения, от слова «богатырь». Это имя встречается в фольклоре редко. Возможно, оно перекликается с именем Боткъй Ширткъа (Батар Ширткъа). Бятар имеет некоторую аналогию с Боткием Ширткой, так как тоже может спускаться в Эл — страну мертвых. В сказании Бятар изображен и как эпический герой-воин, и как землепашец, косарь, скотовод, что нетипично для нарт-орстхойских героев-воинов.

[2] Для Сеска Солсы мы впервые встречаем следующий эпитет: «Из раскатанной, как тесто, [кованой] стали сделанный Сеска Солса». Это свидетельствует о стальной закалке героя.

[3] «Ях» («яхь» — чечен.-ингуш.) — желание показать свое достоинство. «Ях» отличается от «хаг» (хьагI) — коварной зависти.

[4] По адату ингушей гость считается гостем в течение трех дней со дня приезда, весь этот срок хозяин должен обслуживать его как гостя. В этот период считается неприличным спрашивать гостя о цели его приезда. После трех дней гость может оставаться в доме сколько захочет, но с ним уже будут обращаться как с домочадцем.

[5] Элда (Iэлда — ингуш.) — буквально «хозяин Эла», бог подземного царства мертвых. У Ч. Ахриева он называется Этер, Ешпор, у Б. Далгата — Эштр.

[6] Т. е. расплескивающий от берега к берегу, или раскачивающий, крутящий воду. Подобное определение Терека зафиксировано впервые.

[7] В различных вариантах сказаний о Колай Канте сказано, что Терек, по просьбе Сеска Солсы (или черкесского князя), стал полноводнее и отделил его от Колая, справедливо преследовавшего Солсу за его злодеяния. Эпическое представление об увеличивающемся, либо уменьшающемся Тереке (в любом случае по просьбе, либо заклинанию героя, чаще Сеска Солсы), видимо, связано с наблюдениями народа за рекой в разное время года.

[8] Эл (Iэл — ингуш.) — название обители для мертвых.

[9] Ешап — нарицательное имя антропоморфного существа, враждебного человеку. Слово «ешап» в вайнахских языках оформляется в классе «д» — для мифических существ в среднем классе неразумных. Ешап встречается в вайнахском фольклоре в сказках (см. комментарии на стр. 414) и сказаниях. Это бесполое существо иногда предстает в женском облике, как в данном сказании, где оно стоит на страже у входа в подземный мир.

[10] «Зоу» — звукоподражательное междометие.

[11] В этом сказании дано наиболее полное по языческим представлениям ингушей описание потустороннего мира, находящегося под властью его владыки — Элды.

[12] «Ахий-вахий» (ахIий-вахIий — ингуш.) — возглас причитания в плаче.

[13] Т. е. убил бы как кровника.

[14] Т. е. осуществил бы кровную месть.

[15] «Тох-тох» (тIох-тIох) — звукоподражательное междометие.

[Соска Солса и Горжай]

ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 38. Сказание записано Ч. Ахриевым на русском языке. Текст опубликован без названия.

[1] О слове «орхустойцы» следует заметить, что в нем окончание я добавил произвольно, для более ясного понимания. Строго говоря, нужно писать «орхустхой», так как по-ингушски, если речь идет о члене какого-нибудь общества, прибавляется большей частью окончание: в единственном числе — *хо*, а во множественном — *хой*. Так, в единственном числе говорят орхустхо, а во множественном орхустхой, орштохо (карабулаки) — орштохой, джерахо — джерахой, насырхо — насырхой и т. д. (примеч. Ч. Ахриева).

[2] В тексте некоторых ингушских сказаний у меня различно написаны имена героев. Так, например, в одном месте значится Барким, а в другом — Бар-

кум. То же самое следует заметить об имени Батокэ Шертуко, или Шуртуко и Ширтга. Это произошло оттого, что сказания мною записывались в различных местах, т. е. в горах и на плоскости: в горах говорят Баркум, а на плоскости Барким; так же в первой местности — Соска, а в последней — Сеска. Вообще в горах слышатся яснее *о, у,* а на плоскости эти звуки превращаются в *и, ё*. Вопрос: какое наречие чище, плоскостное или горское? Назрановцы считают свое наречие чище и деликатнее, поэтому относятся к горскому говору с насмешкой и презрением. Но, конечно, горское наречие чище, самобытнее, на него менее имели влияние постороиние наречия. Считаю также нелишним заметить, что у ингуш произносят прежде имя отца, потом сына. Так, например, Соска Солса. Здесь первым поставлено имя Соска, а затем сына его — Солса. То же самое — Батоко Шертуко. В рассказах ингуши произносят неразрывно оба имени — отца и сына (примеч. Ч. Ахриева).

[3] В этом сказании «вдова» выступает в роли ведуньи (как Жербаба — старая вещая вдова ингушских сказаний и сказок). У «вдовы» орхустойцы и узнают про отару Горжая.

[4] Древний эпический этикет, по которому враг предупреждал о нападении.

[5] Этот герой в других сказаниях не упоминается. Тахшако как имя собственное встречается у ингушей весьма редко.

[6] Возможно, что «птица» — атрибут какого-либо языческого бога, как, например, удод у богини Тушоли.

[7] Это второй (после древнего мифа «Рождение Села Саты») случай, когда Соска Солса победил верховного языческого бога Селу.

[8] Подобная езда седока (лицом к хвосту) — символ его позора и унижения. По древнему обычаю горцев Северного Кавказа и Дагестана, женщину за прелюбодеяние сажали на черного осла, задом наперед, и забрасывали камнями (см. ССКГ, 1874, вып. VII, стр. 35). Вполне возможно, что с этим обычаем связано и поведение знаменитого осетинского нарта Урызмага, допустившего кровосмесительный брак с родной сестрой. В сказании «Как Урызмаг женился на сестре» (ССКГ, вып. V, 1871, стр. 15) герой добровольно садится на осла лицом к хвосту и трижды (по-видимому, в знак самоуничижения за совершенный проступок) проезжает мимо нартов (данный поступок героя в осетинских сказаниях сказителями не мотивируется).

[Колой Кант]

ССКГ, вып. IV, 1870, стр. 4. Сказание записано Ч. Ахриевым на русском языке. Текст опубликован без названия.

[1] Колой — это название аула, который в настоящее время находится в Галгаевском ущелье; Кант значит по-ингушски и по-чеченски «молодец», «юноша» (примеч. Ч. Ахриева).

[2] По народным поверьям вайнахов, число двенадцать считается счастливым и символизирует добродетель. Число тринадцать — имеет противоположный смысл; употребляется в проклятии, когда, например, говорят: «Да умрет тринадцать (человек) у твоего отца!» Иногда и число тринадцать положительно.

[3] Ласочка. Здесь каламбур (примеч. Ч. Ахриева).

[4] Общее место вайнахских сказаний: могучий герой первоначально встречает врагов гостеприимным приглашением, а потом принимает бой.

[5] Герой теряет свое могущество после близости с женщиной. Эта идея аскетизма уходит в глубокую древность. Теряет свою богатырскую силу не только герой Аккадского эпоса о Гильгамеше — Энкиду, но и Самсон (древнесемитский Шамму); Самсон был ослеплен врагами (филистимлянами) лишь после того, как крепко уснул, обессилив после близости с женщиной.

[6] Когда Солса произносится в родительном падеже, то между «л» и «с» слышится «ь» (примеч. Ч. Ахриева).

[7] Постоянный эпический способ связывания богатыреи в вайнахских героических сказаниях (иногда женским волосом).
[8] Мотив этот известен у горцев под названием «Колой Кант» и в ходу у пастухов (примеч. Ч. Ахриева).
[9] Камень, которым, по преданию, ударил Колой Кант, стоял на правом берегу Терека. Когда в 1856 г. в Джераховское ущелье прибыли русские отряды, он был раздроблен солдатами на бруски. Камень, брошенный орхустойцами, стоит и доныне на левом берегу Терека, возле Джераховского укрепления (примеч. Ч. Ахриева).
[10] Селение Санаби находится в осетинском горном ущелье, значит, орхустойцы представлены пришельцами.
[11] Эти камни вместе составляют нечто вроде довольно высокой башни. Между вторым и третьим камнем находятся маленькие камни, вроде подпорок. Эти-то камни, служащие, по-видимому, подпорками, приводят горцев к убеждению, что они положены человеческой рукой (примеч. Ч. Ахриева).

Камни Колой Канта на самом деле несколько более пяти метров и напоминают фалл.

Соска Солса и Колай Кант

ЭО, М., 1901, № 1, стр. 37. Сказание записано Б. Далгатом на русском языке в г. Владикавказе со слов сказителя Газбыка в 1895 г., т. е. спустя двадцать лет после первой фиксации этого сказания Ч. Ахриевым.

[1] Колай Кант значит колайский молодец-наездник (Колай — название местности). Надо полагать, что Колай Кант был нарт-великан (примеч. Б. Далгата).
[2] Плиту, которой Колай Кант закрывал вход в пещеру, горцы-ингуши показывают до сих пор. По словам одного очевидца, эта плита имеет толщину с локоть и такой величины, что ее могут приподнять 10—12 человек.
[3] Зурна, вроде гобоя, здесь скорее свирель (примеч. Б. Далгата).
[4] Мотив этот известен народу и до сих пор и называется песней Колай Канта. Ее пел мне старик-рассказчик (примеч. Б. Далгата).
[5] Подразумевается левый берег Терека, так как Соска Солса угонял добычу к себе в Осетию из Галгая (примеч. Б. Далгата).
[6] Бросание богатырем глыб — устойчивое место многих эпических сказаний вайнахов.
[7] Это, по замечанию Б. Далгата, относится к 1900 г. Второй камень сохранился в этом же месте до сих пор.

Колой Кант

«Устное народное творчество вайнахов», т. I. Орджоникидзе, 1932, стр. 14; русский перевод указанного текста публикуется впервые.

[1] В этом варианте мы встречаем единственный случай, когда враги похищают не только отару овец Колой Канта, но и его самого.
[2] Лак — мундштук духового инструмента, в данном случае зурны (чечен.-ингуш.).
[3] Жалобные звуки зурны слышит здесь не сноха, как обычно, а мать Колоя.
[4] Иначе Перевал трех крестов в нагорной Ингушетии. Перевал находится на значительной высоте, там стоят три каменных обелиска с нацарапанными на поверхности крестами (см. илл. на стр. 180). Это место считалось у ингушей священным, и там совершались религиозные языческие обряды. Не случайно, что именно в этом месте, по сказанию, встретился путникам «святой человек», предотвративший кровопролитие.
[5] Т. е. в очаг Сеска Солсы. Очаг считался священным местом. Попадание глыбы в очаг служит выражением особой мести Колоя его врагам, так как, по древним представлениям ингушей, подобная акция являлась надругательством над святая святых в сознании народа.

[6] Возможно, что упоминание о жизни в пещере есть отзвук того времени, когда предки ингушей (под напором врагов и пр.) переселялись в пещеры. По сведениям И. Дахкильгова, в пещерах было место для отары и место для жилья; перед входом ставилась каменная плита (иногда с бойницами). Таких пещер в нагорной Ингушетии довольно много. Когда люди спустились с гор и стали жить в районах, где и сейчас возвышаются ингушские башни, связь с пещерами продолжала сохраняться (даже до недавнего времени). Такие пещеры и сейчас называются пещерами такого-то рода.

Помимо приведенных вариантов, в печати известны еще записи Л. Ахриева и Д. Мальсагова. Л. Ахриев записал сказание в горном селении Мужичи со слов Абдурахмана Гудиева; текст был опубликован в книге «Вайнахское устное творчество», т. I. Орджоникидзе, 1932, стр. 11—14 (на ингуш. яз.). Особенностью данного варианта является то, что вместо Сеска Солсы здесь фигурируют «черкесские князья». Известно, что так называемые черкесские (включая и кабардинских) князья систематически совершали феодальные набеги на соседние кавказские народы, вплоть до начала XIX в. Этим обстоятельством и объясняется более поздняя замена в эпосе одних врагов на другие. Вариант Д. Мальсагова (записанный в 1928 г. со слов жителя аула Барах в горной Ингушетии Хадиса Барахоева, 70 лет, впервые был опубликован в альманахе «Радость сердца». Фрунзе, 1957, стр. 239—241 (на ингуш. яз.). Эта запись повторяет известные предыдущие варианты. Примечательно в ней только то, что Солса взывает о помощи к двум языческим богам: верховному богу Дяла и богу грома и молнии Села, обратясь к ним со словами: «Дяла и Села, не дайте мне попасть в руки Колой Канта!» И тогда маленьким ручьем бежавший Терек превратился в бурную реку». По другим же вариантам, Терек разливает сверхъестественная сила.

Гезама Али и Толам-Аго

Газета «Ленинский путь», Грозный, 24 мая 1967 (на чечен. яз.). Сказание записано А. Мальсаговым на чеченском языке в 1966 г. в г. Грозном у Ихвана Ибрагимова, который слышал его от своего деда.

[1] Гезама Али, т. е. Али сын Гезама; Толам-Аго — двойное имя.

[2] По горскому этикету, приветствовать первым должен тот, кто вошел в дом; здесь же это правило нарушается.

[3] Эти распаханные курганы находятся близ сел. Наур, локализация же нартских сказаний в этом районе хорошо известна еще по сведениям У. Лаудаева.

Сеска Солса и Кинда Шоа

Сб. «Радость сердца». Фрунзе, 1957, стр. 241—242. Записано Д. Мальсаговым на ингушском языке в 1931 г. со слов Генардуко Ахриева. В Архиве Чечено-Ингушского краеведческого музея (д. 61, п. 3) имеется перевод сказания на русский язык, по-видимому, сделанный Д. Мальсаговым синхронно с ингушской записью; однако текст последней не сохранился.

[1] В русской архивной записи сказания Д. Мальсагова приводится родословная Кинда Шоа, указывается его местожительство, а также дается характеристика его матери: «У Гана был сын Га, у Га был сын Галга, у Галга был сын Кинда, у Кинды был сын Шоа. Шоа, сын Кинды, жил в селении Эмашка. Его мать, если даже тихонько дотрагивалась до бедра человека, ломала его, так была она сильна. И сам Шоа, сын Кинды, был могучий, именитый муж».

[2] В архивной записи в соответствующем месте читаем: «Шоа, сын Кинды, позволил ему приехать через ущелье Герчож, а приехать через Ассинское ущелье не позволил».

[3] «По своему желанию то отправляющийся в Эл, то возвращающийся в солнечный мир Боткий Ширтка» (Iэл маьлха уха Боткъий Ширткъа — ингуш. яз.) — идиоматическое выражение, связанное с этим образом.

[4] В таком случае просьба гостя у ингушей должна быть сбязательно исполнена.
[5] Это довольно постоянная характеристика рогатого скота в вайнахском эпосе; синий цвет животных — чисто эпический, не соответствующий действительности.
[6] В данном случае распорядительные функции Ширтки, беспрекословное подчинение ему Солсы подкрепляет мысль о возможной связи этого образа с культом предков, указания которых воспринимались в народе как обязательные.

Эшк и Сеска Солса

Сказание не опубликовано, записано И. Дахкильговым на ингушском языке в 1966 г. со слов Магомета Султановича Евлоева, 1938 г. рождения, учителя Али-юртовской школы. Сказание ему рассказал дед по матери Магомед Маиевич Богатырев (80—90 лет). Сходный вариант сказания записан А. Мальсаговым со слов Ахмета Эшиевича Евкурова, 1896 г. рождения. Текст опубликован: ИФ, т. II, 1967, стр. 138. Указанный вариант отличается более поздними, мусульманскими напластованиями (например, говорится, что Кинда Шоа пришел из страны Шяма, т. е. арабской страны); отсутствует в нем и весьма характерный древний образ матери Кинда Шоа.

[1] Эшк — железо (ингуш.).
[2] Сеска Солса нарушил товарищеский уговор ехать за добычей вместе с Эшком, чем, по-видимому, и оправдывается все последующее поведение Эшка.
[3] По легендам, Эшк считается родоначальником ингушского рода Богатыревых.

Сказание о нарте Соска Солсе и Охкыр Канте

ЭО, М., 1901, № 1, стр. 37. Сказание записано Б. Далгатом на русском языке в 1892 г., в г. Владикавказе со слов сказителя Газбыка.

[1] Т. е. охкырского наездника (Охкыр — название местности; кант — наездник). Соска Солса жил, как и прочие нарт-орштхои, в осетинском горном ущелье, где находится сел. Саниба, а Колай Кант был галгаевец, ингуш; то же и Охкыр (примеч. Б. Далгата).
[2] Это сказание интересно в том отношении, что иллюстрирует обычай установления молочного родства у ингушей; обычай этот существует и у других горцев (примеч. Б. Далгата). К данному примечанию следует добавить, что в сказании допущено некоторое эпическое отклонение от исторической сути упомянутого обычая. По рассказу герой должен был бы называться не «молочным братом», а «молочным сыном» жены Охкыр Канта.

Любимая Альбика

Сб. «Радость сердца». Фрунзе, 1957, стр. 246—248. Сказание записано Х. Осмиевым в 1938 г. в сел. Ангушт Пригородного района со слов Умара Атиевича Гатиева, 1880 г. рождения.

[1] Здесь невольно приходит на мысль языческий патрон и святой, известный в первобытной религии вайнахов Т (х) амаж-Ерда, который в представлении народа ездил на коне величиной с козла. Это, однако, не мешало ему совершать дальние переходы и быстро возвращаться назад (по Ч. Ахриеву, Б. Далгату).
[2] Охкаре (то же, что Охкыр) — местечко в горной Ингушетии.
[3] В данном случае имеет место нарушение принятого в вайнахских сказаниях порядка отношений между героями. Известный галгаевский (т. е. местный — ингушский) герой оказывается «главой грузин», Сеска Солса же назван «главой страны галгаев». Между тем по всем сказаниям ингушей Сеска

Солса считается пришельцем, иногда из Саниба — селения в осетинском горном ущелье.

Однако, несмотря на указанные «нарушения» эпического рассказа, в сказании засвидетельствован и такой «эпический факт»: сообщается, что Сеска Солса «был родом из края по имени Магате» (такое мнение действительно существует). Магlат (по ингушской огласовке) — это башенное поселение вблизи от аула Салги. В Магате на гребне Загал Дука над пропастью построено небольшое святилище Сеска Солсы (см. фото на стр. 201). По народным поверьям, Сеска Солса считается сподвижником некоего Маго — основателя сел. Магат. Народные поверья говорят, что здесь в одном из надземных склепов будто бы похоронены Маго и Сеска Солса. Недалеко от склепа лежит плоский камень (размером 0,45 × 0,64), в котором имеется углубление с выпуклым дном, это углубление (0,10 *м*) считается следом от копыта коня Сеска Солсы. Л. Семенов полагает, что это отголосок обряда «посвящения коня» Солсе (см.: *Л. Семенов.* Археологические и этнографические разыскания в Ингушии в 1928 и 1929 гг.— ИИНИИК, вып. II—III. Владикавказ, 1930, стр. 389). Таким образом, представление Сеска Солсы в качестве «главы страны галгаев» имеет в рассказе некоторое обоснование.

[4] Такое представление о женской красоте следует расценивать как весьма архаическое явление, уходящее в отдаленные эпохи существования человечества. Преувеличение женских признаков, по всей вероятности, связано с культом материнства. Здесь невольно возникает аналогия с изображением «Костенковской Венеры», созданной 40 000 лет тому назад, гипертрофированные груди которой являются символом жизни и плодородия («Наука и жизнь», № 4, 1965, стр. 70).

[5] Притворство героя мертвым (часто даже разлагающимся трупом) с целью обмануть кого-либо — общенартский мотив. Так, например, притворяются мертвым и Ашемез в кабардинском сказании (СМОМПК, вып. XII, 1891, стр. 51) и герой карачаево-балкарского эпоса Рачикау, обманывающий Гиляхсыртана-«злоязычного» (СМОМПК, вып. 1, 1881, стр. 37).

[6] Своеобразное идиоматическое выражение (герой слишком хорош, чтобы умереть, т. е. попасть в Эл — царство мертвых).

[7] Эти слова имеют большой смысл, заключая в себе ограничения серьезного этического порядка. Для Солсы (как и всякого горца) подобная характеристика равносильна страшному унижению.

[8] Случай «оживления» Солсы в сказании носит авантюрный, бурлескный характер и свидетельствует уже о скептицизме народа в отношении веры в загробную жизнь.

[9] Опять имеет место упоминание обычая установления молочного родства, существовавшего у вайнахов продолжительное время. Этот обычай и здесь имеет несколько своеобразную эпическую (а не строго этнографическую) интерпретацию: молочное родство устанавливается при помощи каши, сваренной на грудном молоке женщины. По обычаю же мужчина должен непосредственно губами прикоснуться к груди женщины, после чего считается ее молочным сыном (см. об этом в статье А. Базоркина «Горское поломничество» — ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 1—12, где описывается обряд пропикновения кровника, включающий и усыновление); в вайнахских сказках герои, которые братаются, обычно говорят друг другу: «Отныне мы клятвенные братья и энчики (т. е. молочные братья), сосавшие одну грудь».

Жена Пхагал Бяри и нарт-орстхоец

Сб. «Радость сердца». Фрунзе, 1957, стр. 238. Сказание записано Д. Мальсаговым на ингушском языке в 1927 г. со слов Мусы Барханоева, жителя сел. Галашки, грамотного, работал в сельхозкооперации.

[1] Пхагал Бяри — имя собственное, встречаемое только в фольклоре. Этимологию слова объясняют различно. Наиболее распространенное объяснение имени Пхагал Бяри от «пхьагал» — заяц, «баьрий» — всадник, наездник, т. е.

«заячий всадник». Подобная этимология невольно уводит к мифическим образам карликов, населявших, по верованиям абхазо-адыгов, каменные дольмены, сооруженные из монолитных плит, служащих, по предположению ученых (см.: *А. А. Формозов.* Памятники первобытного искусства на территории СССР. М., «Наука», 1966, стр. 80—81, стр. 84—85), каменными жилищами покойников (датируются III тысячелетием до н. э. вплоть до XI—XII веков н. э.). Мифологическое объяснение «заячьего всадника» может быть соотнесено и с тотемом. По поверьям ингушей, после захода солнца нельзя было произносить слово «заяц», а говорили, например, «длинноухий». В связи с заячьим всадником нельзя не вспомнить и быстроходного коня Сеска Солсы (по некоторым современным записям), который был высотой всего в «три локтя», или коня святого (патрона) Тхамаж-Ерды величиной с небольшого козла.

В. И. Абаев усматривает в чеченском «берий», ингушском «баьрий» значение «всадник» от осетинского «бараг», где иранский корень «бар» — ездить верхом (см. «Осетино-вейнахские лексические параллели». — ИЧИНИИЯЛ, т. I, вып. II. Грозный, 1959, стр. 111).

[2] Галгай Коашке по-ингушски «ГІалгІай Коашке» — название места, где уже в V в н. э. находились Ассинские ворота, в верховьях реки Асса, между аулом Эрш и Эгикальской котловиной (разъяснение Д. Д. Мальсагова в статье «О некоторых непонятных местах в «Слове о полку Игореве» — ИЧИНИИЯЛ, т. I. Грозный, 1959, стр. 149—150).

[3] Жена Пхагал Бяри предлагает нарт-орстхойцу идти в гости к ее соседям. Так и должна была поступать женщина, когда она была в доме одна. При таких условиях оставаться в доме считалось по народному этикету неприличным.

Пхагал Бяри

Архив ЧИАССР, ф. 586, оп. 53, п. 29 («Ингушские песни и сказания», русская запись Д. Мальсагова). Оба варианта дополняют друг друга.

[1] Барханоевы — ингушский род, фамилия.

[2] Клятвенные братья.

Бмйдолг Бяри и Сеска Солса

Альманах «Утро гор». Грозный, 1965, № 1, стр. 61. Сказание записано в 1962 г. учеником Яндырской средней школы Ахметом Султыговым со слов его отца.

[1] Бийдолг Бяри — всадник величиной с кулак и локоть («бий» — кулак, «дол» — локоть, «бяри» — всадник). Встречается в сказке и в эпосе. Мифическое существо, место обитания его неизвестно (иногда он живет где-то на краю света). Его никто не может одолеть силой в равном поединке, а побеждают только умом и хитростью.

[2] Состязания подобного рода — обычное общеэпическое место нартских сказаний всех народов Кавказа.

[3] Мотив неожиданности нападения менее сильного на более могучего противника и его поражения таким способом (например, с помощью колокольчиков, испугавших лошадь героя, нанесения пощечины и т. п.) встречается в нартском эпосе довольно часто. Он неоднократно зафиксирован в сказаниях о поединке Сосрыко с Тотрадзом.

Пхагал Бяри и Сеска Солса

ИФ, т. II, 1967, стр. 131. Записано Або Мальсаговым на ингушском языке в 1962 г. от 60-летнего Юсупа Буружева, жителя сел. Ольгетты.

Сказание «Пхагал Бяри и Сеска Солса» аналогично предыдущему «Бийдолг Бяри и Сеска Солса». Здесь образ Бийдолг Бяри заменен на

Пхагал Бяри, хотя сами по себе эти образы совершенно различны по своей сути; сюжет же остался тот же. Можно предположить, что предыдущий вариант сказания о Бийдолг Бяре более древний и позднее Бийдолг Бяри был заменен на Пхагал Бяри.

[1] Сказание интересно мирным разрешением столкновения, в чем принимают участие и женщины — жены героев. Они становятся клятвенными сестрами — «няшами» («няша» — по-ингушски «подруга»), после чего и мужья их оказываются родственниками, женатыми на «двух сестрах»; следовательно, они не могут друг с другом враждовать.

Отцовское наследство

СМОМПК, вып. XXIX, 1901, стр. 1—33. Текст записан Т. Эльдархановым на чеченском языке, опубликован в оригинале и в русском переводе. Это скорее всего не сказание, а героическая сказка со значительными элементами нарт-орстхойских сказаний.

[1] Это общее место в фольклоре вайнахов, когда герой сначала перепрыгивает с конем через ограду или дом и лишь после этого отправляется в путь.

[2] «Терсмаймальская шашка», которой часто вооружены эпические герои вайнахских сказаний и в особенности героических песен, в быту это дамасская сабля или меч с тавром на клинке, изображающим голову волка или обезьяны.

[3] Обычное изображение ратных подвигов эпического героя в героических сказаниях вайнахов.

[4] Плач и смех пастуха (иногда безымянного брата героя) — часто повторяющееся общее место эпических рассказов вайнахов; одновременно плачущий и смеющийся пастух (иногда как брат) обычно помогает главному герою советами и действиями.

[5] Неге — «ногаец»; в фольклоре чеченцев и ингушей встречается не как этнический адекват, а как полумифическое существо, всегда враждебное и очень могучее. Герои не просто борются с ним, но справедливо мстят за злые его дела, фольклорное восприятие Неге, возможно, обусловлено воспоминаниями о татаро-монгольских завоевателях.

Две дочери, мать и Сеска Солса

Сб. «Радость сердца». Фрунзе, 1957, стр. 239. Сказание записано Д. Мальсаговым на ингушском языке в 1935 г. в чеченском селении Шатой.

[1] Чаа — медь и олово в расплавленном состоянии. Нередко это эпический напиток нартов, характеризующий их могущество.

[2] Здесь довольно часто встречаемый в эпосе мотив иссечения конем родника. В сказании вайнахов богатырский конь иногда так скачет, что его ноги глубоко уходят в землю, образуя колодцы.

[3] Докой-Корта, как и Шатой-гора — горные вершины в Чечне, в районе Аргунского ущелья, где протекает река Аргун.

[4] В предании отразились древнеохотничьи поверья о том, что раненый зверь уходит умирать в определенное место, а именно туда, где о нем заботятся.

[5] Среди вайнахов существует поверье, что в былое время стариков сажали в плетеную корзину и в известном месте сбрасывали в пропасть.

[6] В данном случае совершенно очевидна связь предания с древневайнахским мифом о Дардза-нянильг — богине вьюг.

Предание о Соски Солсе

ЧФ, т. III, 1964, стр. 21. Предание записано Х. Ошаевым в конце 20-х годов со слов жителя Хала-кала (горная Чечня) Халида Эльдарханова. Записи Д. Мальсагова и Х. Ошаева довольно однотипны по своему содержанию и

составляют своеобразный небольшой цикл, весьма архаический в своей идейно-эстетической основе. В этих рассказах нет эпической борьбы (не льется кровь и герои не сражаются в бою), однако здесь есть «вытеснение» женщин мужчинами.

[1] Тумсой-лам — гора в Аргунском ущелье Советского райоиа Чечено-Ингушетии.
[2] Зонах-аул — название селения Советского района.
[3] Само предание фактически начинается со слов: «Есть вблизи Зонах-аула Шатойского района...»; до этого же места сообщаются данные о нартских местах в указанном Аргунском районе горной Чечни.
[4] Сейчас это место называется «Место, где жили три сестры».
[5] Кудал — горский большой медиый либо латунный кувшин для воды.
[6] Башлоам — гора Казбек. У чеченцев известно еще и другое название Казбека «Саьрмак бижина корта» — «вершина, где лежал дракон».

Сеска Солса и Жербаба

Сб. «Радость сердца». Фрунзе, 1957, стр. 235. Записал Д. Мальсагов со слов Генардуко Пхугиевича Ахриева (75 лет) в 1920 г. В отличие от других вариантов, здесь дано описание благодатного периода (мифического «золотого века»). Об этом упоминается и в сказании «Соска Солса и тазовая кость» (Ч. Ахриев).

[1] Жербаба — вдовая, старая женщина (чечен.-ингуш.).

Как нарт-орстхойцы сгинули со света

А. О. Мальсагов. Нарт-орстхойский эпос вайнахов. Грозный, 1970, стр. 143. Сказание записано Д. Д. Мальсаговым на ингушском языке в 1964 г. со слов И. Х. Мальсагова, уроженца сел. Гамурзиево Назрановского района ЧИАССР. Сказитель слышал это сказание от Патархана Куциговича Арчакова в 1920 г.

[1] В описании благодатного времени особый интерес вызывает представление о безветрии; этот же признак благодатного времени запечатлен и в ингушском предании «Магал» (ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 15).
[2] Намерение нарт-орстхойцев совершить разбой под сенью гостеприимства, по понятиям горцев, величайшее преступление.

Благодатная птичка

Сб. «Радость сердца». Фрунзе, 1957, стр. 244. Текст записан Д. Мальсаговым на ингушском языке в 1920 г., от Генардуко Пхугиевича Ахриева, 75 лет, жителя горного аула Фуртоуг.

[1] Мецхальский шахар — Мецхальское общество горной Ингушетии. Территория Мецхальского (Джераховского) общества лежит по обеим сторонам Малха-чоже — Солнечного ущелья. Одна его сторона покрыта лесами, противоположная же, солнечная сторона — почти безлесая. По народным воспоминаниям, на солнечной стороне тоже были когда-то леса. Их вырубали под угодья, постепенно произошло обезвоживание почвы. Овцы вытаптывали траву, начались оползни. Население увеличивалось. Пищи на всех не стало хватать. Постепенное оскудение земли было замечено народом, тогда, возможно, и родилось это предание.
[2] «Благодатная птичка» (по-ингушски «Фаьра хьазилг», «Фаьра» от иранского «Фарн»), по В. Абаеву,— это «старый иранский культовый термин». В приветствиях и пожеланиях обозначает высшее благоденствие (см.: *В. Абаев.* Из осетинского эпоса. 10 нартовских сказаний. М.— Л., Изд-во АН СССР, 1939, стр. 74). Благодатная птичка очень напоминает ласточку. У ингушей есть поверье что если разрушить гнездо ласточки, то этот дом постигнет несчастье (то же и о голубе).

Видимо, надо различать понятие естественного убывания благодати (что, надо думать, отразилось в этом сказании) и потерю благодати из-за нарт-орстхойцев, приведших народ к разорению.

[3] Лячхойцы — жители местечка Лячахе в горной Ингушетии.

[4] Балта — село на Военно-Грузинской дороге.

[5] Ларс — село на Военно-Грузинской дороге.

[«Нарты верили в бога...»]

ССКГ, вып. IV, 1870, стр. 2. Сказание опубликовано на русском языке без названия в статье Ч. Ахриева «Из чеченских сказаний».

[1] Здесь с первых же слов у Ч. Ахриева нарты и орхустойцы противопоставляются друг другу, что неверно. Соска Солса представлен как орхустоец.

[2] Орхустойцы гибнут не за то, что совершают плохие поступки по отношению к людям (лишая народ благодати), а за то, что вели борьбу с богом.

[3] Давать бокал какого-либо напитка — у горцев значит благодарить (примеч. Ч. Ахриева).

[4] Следует отметить некоторую противоречивость в оценке зверей в вайнахском фольклоре. В одном случае волк символизирует мужество героя, для которого сравнение с волком служит высшей похвалой. Это особенно наглядно в героических песнях, но в сказаниях и сказках волк нередко предстает как жадное, ненасытное и глупое животное.

[5] Голубь у ингушей всегда считался священной птицей. Его нельзя убивать, многие даже не разводят голубей возле жилища, боясь чем-нибудь повредить им. В эпосе голубь предстает как птица Соска Солсы.

[6] Если послушать, когда кричит лесной голубь, то кажется, что он произносит по-ингушски свое собственное имя и имя Солсана (примеч. Ч. Ахриева).

Ялхой-мохкское сказание

Н. Семенов. Туземцы Северо-восточного Кавказа. СПб., 1895, стр. 115. Текст опубликован на русском языке.

[1] Ялхой-Мохк — небольшой ичкеринский аул, на кладбище которого действительно свалена груда камней, по форме своей напоминающая обыкновенную насыпь, только в бóльших размерах, делаемую туземцами над могилами своих покойников (примеч. Н. Семенова).

[2] Белизна тела, по старым вайнахским эстетическим понятиям, считалась основным достоинством красавицы.

[3] У вайнахов вплоть до недавнего времени вера в дурной глаз была очень сильна. Почему-то пастухи, по многим сказаниям, обладают такой способностью. Есть поговорка: «У того, кто много ходит за овцами, чернеет душа».

[4] Многие ичкеринцы уверяли меня, что они сами видели памятник и что на нем ясно сохранились следы пальцев гигантской руки. Конечно, в ноздреватой поверхности каменных глыб, долго подвергавшихся действию атмосферы, при известной игре воображения можно отыскать все что угодно (примеч. Н. Семенова).

[5] Вдова — это та же Жербаба. Показательно, что вдова не только имеет благодатные продукты, но способна одной рукой сделать то, что не под силу четырем богатырям.

[6] Здесь под «братьями-богатырями» подразумеваются нарт-эрстхойцы.

Чтобы котел говорил о нас

ЧФ, т. III, 1964, стр. 11. Текст записан С. Эльмурзаевым на плоскостном диалекте чеченского языка в 1960 г. от Ханмагомеда Болтукаева, колхозника, 1911 г. рождения, жителя сел. Алерой (Ножай-юртовского района).

[1] Здесь мотив гибели нарт-эрстхойцев, выпивших расплавленную медь, перекликается с «Ялхой-мохкским сказанием» Н. Семенова. Примечательно, что в эпосе вайнахов многие сказания, в которых фигурируют нарты, посвящены теме их гибели, уничтожения, изгнания.

Гибель орштхоев

ЭО, М., 1901, № 1, стр. 40. Сказание записано Б. Далгатом на русском языке в 1892 г. со слов сказителя Ганыжа.

[1] Рассказчик Газбык смешивает нартов и орштхоев, но, как мы увидим ниже, другой рассказчик, Ганыж, проводит между теми и другими большую грань (примеч. Б. Далгата).
[2] Собственно у орштхоев (примеч. Б. Далгата).
[3] Соска Солса — главный из всех орштхоев. У ингушей он считается святым (примеч. Б. Далгата).
[4] Подобные древние этиологические мотивы постоянно встречаются в нартском эпосе.
[5] Это означает «бедный Соска Солса». Газбык меня уверял, что он сам видел голубя и слышал его крик. Не нужно думать, что голубь этот тот самый, который дал пить нарту. От него размножилась целая порода подобных ему голубей (примеч. Б. Далгата). В других вариантах этого сказания (записи Д. Мальсагова, И. Дахкильгова) голубь выкрикивает другие слова (см. стр. 336, 337 и комментарии). В данном случае, на первый взгляд, здесь имеет место сюжетный иррационализм. Ведь голубь выражает жалость по поводу гибели нарт-орстхойца. В эпическом контексте акцент делается не на то, что Соска Солса и его товарищи были плохими, а на их героической смерти. Героизм же в кавказском эпосе всегда восхваляется.

Отчего бог истребил орштхоев

ЭО, М., 1901, № 1, стр. 40. Предание записано Б. Далгатом в 1892 г. на русском языке со слов сказителя Газбыка.

[1] Как я уже говорил раньше, Газбык орштхоев называет нартами. Это предание имеет тесную связь с предыдущим (примеч. Б. Далгата).
[2] Хамчи — имя отца; Патриж — имя сына. Осетинские нарты, соответствующие им,— Хамыц и Батрадз (примеч. Б. Далгата).
[3] Смысл сказания таков, что нарты были истреблены богом за то, что они пошли против закона природы, против бога и не хотели умирать (примеч. Б. Далгата). В этом сказании герои, в отличие от других подобных рассказов, не изгоняются, не уничтожаются, не умирают от выпитой расплавленной меди. Здесь бог истребляет их, наслав страшный голод.

Как погиб род нарт-орстхойцев

Сб. «Радость сердца». Фрунзе, 1957, стр. 236. Записано Д. Мальсаговым в 1920 г. на ингушском языке со слов Гешардуко Пхугиевича Ахриева, 75 лет, жителя горного аула Фуртоуг.

[1] Дяла и Села — главные боги языческого пантеона вайнахов.
[2] Т. е. голубь хочет сказать: Сеска Солса был слишком хорош, чтобы умирать.

В архиве ЧИАССР, ф. 586, п. 29 имеется другой вариант перевода данного сказания, под названием «Гибель орстхойцев». Этот перевод ингушские фольклористы считают принадлежащим Д. Мальсагову. Перевод не имеет абсолютного совпадения с более поздней (1957) ингушской публикацией данного сказания в оригинале, но представляет определенный интерес, поэтому мы считаем нужным поместить его в комментариях: «В горах был возвеличенный богом аул. Это был очень богатый аул. Ни один человек

не осмеливался напасть на него, оттого что он был возвеличен богом «Я не успокоюсь, пока не возьму этот аул»,— сказал Солса, сын Сески, взял своих 60 орстхойцев, пошел и завоевал его. Когда орстхойцы возвращались домой со взятым там богатством, под ними провалилась земля, и они оказались на большой глубине, откуда не могли выйти. С голоду орстхойцы съели всю пищу, какая у них была, съели и лошадей.

После того Солса, сын Сески, сказал: «Пусть не говорят люди, что орстхойцы умерли с голоду с опухшими ногами и головами. Лучше умрем сами по своей воле». Все орстхойцы согласились со словами Солсы. Тогда они расплавили медь, и каждый из орстхойцев выпил по одной чаше, а Солса, сын Сески, выпил три чаши. Как только орстхойцы выпили медь, они умерли. Только три чаши выпивший Солса, сын Сески, с горящими внутренностями от расплавленной меди сидел, перенося великие муки. И закричал он: «Нет ли в этом мире кого-нибудь, кто принес бы мне глоток воды?» Мимо бежавший волк сказал: «Если бы ты умер, я бы съел твои легкие и печень, стану я тебе воду носить!» Мимо летевший ворон сказал: «Если бы ты умер, я бы выпил твою теплую кровь, стану я тебе воду носить!» Лесной голубь прилетел с глотком воды для Солсы, сына Сески. Обвязав золотой ниткой шею голубя, который принес ему воду, и сказав: «Отныне да будет твое имя связано с моим»,— умер Солса, сын Сески. С того времени лесной голубь имеет вокруг шеи перышки, подобные золотой нитке, которой обвязал его Солса, сын Сески, и его имя связано с именем Солсы, сына Сески, так как называется он «голубем Солсы». И с тех пор он воркует:

Іэл кхо Сеска Солса,
Іэл кхо Сеска Солса».

В данном тексте обращает на себя внимание одна мысль, отсутствующая в других вариантах этого сказания, а именно: Сеска Солса идет завоевывать «возвеличенный богом аул», т. е. он тем самым идет против бога, за что орстхойцы (по велению бога) и проваливаются на большую глубину, откуда не могут выйти.

Сеска Солса и лесной голубь

ИФ, т. II, 1967, стр. 146. Текст записан И. Дахкильговым на ингушском языке от 67-летней сказительницы Шишхи Адаловны Ханиевой. «Тяжелобольная женщина, она преображалась, когда начинала рассказывать. Это было скорее всего исполнение артистки. Музыкальная интонация, сдержанная жестикуляция и тонкая мимика будили интерес у слушателей и в то же время были лишены наигранности. Создавалась иллюзия правдивости рассказываемых событий, особенно когда она изображала голосом и жестикуляцией чудовищ, бравого молодца на коне или труса» (по наблюдениям И. Дахкильгова).

[1] В ингушских нарт-орстхойских сказаниях это единственный случай, когда Сеска Солса изображен одноглазым великаном.

[2] В предании нашло отражение древнее почитание голубя у ингушей. Изображения или чучела голубей встречались и в языческих святилищах. Убить голубя считалось (и сейчас считается) большим грехом.

[3] Здесь «нг» — уменьшительный, ласкательный суффикс ингушского языка.

Куда девались нарты-эрхустойцы

СМОМПК, вып. XXII, 1897, стр. 12 (*И. Магомаев.* Сказки и легенды чеченцев в русском пересказе).

[1] Иногда нарты, по сказаниям, пьют медь, как обыкновенный напиток. Медный напиток, гибель нартов от меди и медные наперстки, которыми жербабы отмеривают благодатную муку для приготовления хлеба,— все это приближает сказания к раннебронзовому периоду жизни человечества.

[2] Здесь традиционный мотив гибели нартов отсутствует, речь идет лишь об их переселении на небо.
[3] Это, по всей вероятности, Большая Медведица, о которой у горских народов Северного Кавказа (в том числе у вайнахов) существуют различные мифы (см. осетинское предание «О небесных светилах», опубликованное В. Миллером в «Осетинских этюдах» — «Ученые записки...», М., 1882, стр. 300, где тоже говорится о полярной звезде — Ахсак Тёмур и Большой Медведице).

[Сирая вдова и нарты]

ССКГ, вып. VI, 1872, стр. 44. Текст сказания опубликован У. Лаудаевым на русском языке без названия в примечаниях к статье «Чеченское племя».

[1] Ичкерия — название местности, происходит от кумыкского Ичи-ери, что обозначает «местность среди гор». По-чеченски она называется «Нахчой-Мохк», т. е. «страна чеченцев».

[Наур и Гожак]

ССКГ, вып. VI, 1872, стр. 45. Текст сказания опубликован У. Лаудаевым на русском языке без названия в примечаниях к статье «Чеченское племя».

[1] Примечательно, что в сказаниях, в которых действие происходит не в горах, а в предгорных равнинах, эпическая «информация» о местожительстве героев значительно расширяется (здесь о Науре и Гожаке, в ингушских вариантах об Ачамзе и др.).
[2] Отверстие этого подкопа выходит на отвесную кручу и имеет один аршин в диаметре; потом подкоп расширяется и простирается более $^1/_2$ версты в длину, представляя множество комнат, которые имеют до сажени высоты. Земля выносилась из отверстия под кручу, где таким образом образовался большой курган. Подобная пещера видна на земле Верхне-Наурского аула и называется Наур-ор, т. е. пещера Наура. Эти два нарта господствовали на земле надтеречных чеченцев (примеч. У. Лаудаева).
[3] Это довольно распространенный эпический показатель храбрости и могущества героя в вайнахских героических сказаниях.

ПРЕДАНИЯ О ПАМЯТНИКАХ НАРТ-ЭРСТХОЙЦЕВ

Царь нарт-эрстхойцев Науразе

ЧФ, т. III, 1964, стр. 13. Текст записан С. Эльмурзаевым в 1959 г. на чеченском языке со слов жителя сел. Ножай-Юрт Муски Муллаева, 80 лет.

Предание сухо излагает эпические факты, но представляет немалый интерес со стороны топонимических указаний мест, где жили некогда чеченцы и нарты. По рассказу выходит, что они жили рядом, но чеченцы отвоевывали у них землю. Здесь примечательно указание на то, что свои «походы» за землю чеченцы начинают из страны Нашха, легендарной прародины чеченцев. Из предания следует, что нарты — это не чеченцы. Заслуживает внимание само иранское имя «царя» — тамады нарт-эрстхойцев — Науразa (от «нау» — «новый», «руз» — «год»). Предание в эпической форме отражает отдаленные события, имевшие место на территории, населенной чеченскими племенами.

[Башня Науразa]

ЧФ, т. III, 1964, стр. 8. Текст записан С. Эльмурзаевым в 1958 г. в сел. Ножай-Юрт со слов учителя Хасмагомеда Битиева на плоскостном диалекте; опубликован без названия.

[1] Это предание дополняет предыдущее («Царь нарт-эрстхойцев Науразе»).
[2] Науразе и здесь «предводитель» нарт-эрстхойцев, возможно, что «Науразе» и Наур из сказания «Наур и Гожак» имеют аналогии.

Хребет семи братьев — нарт-эрстхойцев

ЧФ, т. III, 1964, стр. 12. Текст записан С. Эльмурзаевым в 1960 г. на чеченском языке в сел. Ялхой-Мохк Ножай-юртовского района со слов Раасу Саламова, 1889 г. рождения. Запись и рассказ произведены на плоскостном диалекте. Текст опубликован без названия.

[1] В этом сказании, как и в предыдущем, говорится о том, что чеченцы изгоняют нарт-эрстхойцев из Нашхоя, вернее оттуда, где сейчас находится село Ялхой-Мохк. Тематически это сказание близко примыкает к предыдущим: «Царь нарт-эрстхойцев Науразе», «Башня Науразе». Во всех этих сказаниях чеченцы вытесняют своих врагов — нарт-эрстхойцев, причем борьба происходит из-за овладения землей.

Разгром нартов

Газ. «Ленинский путь» от 19 августа 1959 г. Предание записано А. Ю. Абдулаевым в 1959 г. от Сурхо Адаева, 1929 г. рождения.

Оригинальность этого сказания состоит в том, что здесь говорится о войне людей (чеченцев) с нартами и вытеснении последних, причем осуществляется это весьма оригинальным «эпическим» способом. В рассказе впервые фигурирует мудрая старуха — Жербаба.

Нарты из Герменчуга

ЧФ, т. III, 1964, стр. 14. Предание записано С. Эльмурзаевым в 1960 г. на чеченском языке со слов Адама Мехтиева, 39 лет, жителя сел. Энгель-Юрт (Ножай-юртовского района ЧИ АССР).

[1] Герменчуг, Герменчик — тюркское слово, чаще обозначающее «крепость», укрепление. В данном случае название населенного пункта. В Чечне имеется два «Герменчика» — около сел. Шали и между аулами Энгель-Юрт и Азамат-Юрт. Такое же село имеется у кумыков в Дагестане, а «Холм Герминча» — Германч-боарз — в Ингушетии.

Нарты из Энгеноя

А. О. Мальсагов. Нарт-орстхойский эпос вайнахов. Грозный, 1970, стр. 102. Текст записан Х. Ошаевым на чеченском языке в 1959 г. в ауле Энгеной от 80-летнего старика Рааду. Оригинал не публиковался.

[1] Здесь характерно то, что один из добрых нартов носит мусульманское имя Иса. Злые нарты едят свинину, а добрые нет. Эти позднейшие мусульманские влияния объясняются близостью в прошлом исламского Дагестана. Мусульманство раньше, чем в других местах, чеченцы приняли именно в районе Энгеноя (примеч. Х. Ошаева).

Нарты Иса и Юртус — пришельцы из Малхисты, вайнахского общества, где живут малхистинцы (от слова «малх» — солнце), они в этническом отношении занимают как бы промежуточное положение между чеченцами и ингушами (к последним они несколько ближе). В этой поздней версии уже сказано, что нарты имеют определенное место происхождения и жительства, а конфликт мотивируется исключительно религиозными расхождениями. Борьба чеченцев с нартами (эрстхойцами) в эпосе выражается по-разному (посредством самоуничтожения нартов, либо их изгнания и уничтожения).

С принятием чеченцами мусульманства нарты квалифицируются уже как неверные, гяуры. Со временем в древние сказания вклинился новый религиозный мотив антагонистического характера, что наглядно прослеживается и в других сказаниях.

[2] Старик уверял, что это действительно так. Откуда пришли злые нарты, Рааду не знает (примеч. Х. Ошаева).

Хорачоевское сказание

Н. Семенов. Туземцы Северо-Восточного Кавказа. СПб., 1895, стр. 113. Данное сказание примыкает к героическим, потому что здесь действуют семеро братьев (эпическое число богатырей), которые изгоняют змея.

[1] «Эрбый» — то же, что у осетинов «нарты» (примеч. Н. Семенова). Название племени эрбый и имя Эрте-Эмиль нигде, кроме этого сказания, в вайнахском эпосе не зафикснрованы.

[2] Мотив «живой воды» в вайнахском фольклоре встречается редко.

[3] В данном случае под «змеем», видимо, следует подразумевать «сармака» (дракона). Вайнахам нзвестны предания, по которым сармак обитает именно в воде. Это, например, вблизи Насыр-Корта (ингушское село), где в широкой балке протекает речка Нясаре, н там есть болотца. Рассказывают, что раньше это было озеро, в нем именно и жил сармак. Однажды тучи спустились с неба к озеру, подхватили сармака и понесли его. Он вырвался. Вновь унесли. Вырвался. На третий раз унесли, и сармак больше не вернулся. С тех пор, якобы, озеро все сохнет и сохнет.

[4] Образ «вечной матери», скитающейся с барашком и петухом, перекликается с образами скитающихся по снежным вершинам матери и ее дочери, преследуемых нарт-орстхойцами в сказании «Две дочери, мать и Сеска Солса». По сказанию, с вершины Дакой-Корт, куда спрятались беглянки, часто раздается «петушиный крик». Эти образы и мотивы, безусловно, соотносятся с древневайнахским мифом о богине вьюг — Дардза-нянильг.

СКАЗКИ О НАРТ-ОРСТХОЙЦАХ

Лял-Султа

ССКГ, вып. IV, 1870, стр. 8. Сказка записана Ч. Ахриевым на русском языке в ауле Фуртоуг.

[1] Предание говорит, что у нас, в горах, были ханы. Это упоминается во многих чеченских сказках (примеч. Ч. Ахриева). Это утверждение Ч. Ахриева не соответствует исторической действительности. Может быть, он спутал слова «хан» и «хано»; хано же по-ингушски — это люди, которые были известны в старину как «ведуны»; «хано» от слова «ха» — знать.

В этой сказке нарты и орхустойцы — враги и насильники, с которыми сражается герой.

[2] У чеченцев все воспитание девушек заключается в том, что они ведут затворническую жизнь. Чем выше стоят их отцы в сословном отношении, тем они с большей строгостью ведут себя уединенно от общества. Такое понятие о воспитании можем видеть во всех сказках, где говорится о воспитании женщин (примеч. Ч. Ахриева).

[3] Все чеченцы до сих пор твердо верят, что в каждом лесу живет лесной муж с женой. Лесного мужа народ наш представляет человеком, обросшим бородой до колен; на груди у него острый топор. Если он встретит кого-нибудь из людей, то обнимает его, чтоб вдавить топор в грудь обнятого. Жена лесного мужа отличается неестественной красотой: ее волосы отливают золотистым блеском и доходят до пяток. С ней часто охотники вступают в любовную связь, но если связь эта станет известна людям, то охотник умирает непременно на другой год (примеч. Ч. Ахриева).

[4] До введения огнестрельного оружия чеченцы употребляли лук, вроде самострела. Лук натягивали шнурком, положенным в два ряда. Между двумя шнурками приделывали клапан из ремня. На этот клапан клали свинцовую пулю и били. Сила удара равнялась силе натягивания лука (примеч. Ч. Ахриева).

О Хане Гаммалте

«Фольклор Азербайджана и прилегающих стран», т. II. Под редакцией проф. А. В. Багрия. Баку, 1930, стр. 159. Текст чеченской сказки из собрания Л. Г. Лопатинского опубликован на русском языке. По своему сюжету сказка очень похожа на современные записи ингушских сказок («Овдилг», «Ган-Гарсолта»).

[1] Эти слова и имя героя позволяют думать, что прообразом его стали народные стражи, стоявшие на богатырской заставе. Слово «ха» обозначает «охрана», Лоаман Ха — горный страж в сказании «Ачамза-курган».

[2] Это сказано в том смысле, что хану Гаммалте нечего бояться. По вайнахским понятиям, в прошлом мужчина признавался совершеннолетним с пятнадцати лет.

[3] Здесь, возможно, допущена неточность в записи. В оригинальных сказках (например, в ингушских) герой в подобной ситуации обращается к солнцу примерно так: «За мою победу божье золотое солнце!». То же самое обычно говорит и враг, но солнце всегда оказывается на стороне героя, который и побеждает. Безусловно, что в обращении к солнцу отражено древнее языческое поклонение ему.

[4] Нарт сам сообщает, что его невозможно убить иначе как ножом, находящимся в его волосах. Представление о магической силе волос запечатлено во многих сказках вайнахов.

[5] У горцев (в том числе и у ингушей) в старину в случае заимствования огня у соседей полагалось давать несколько угольков, но один из которых обязательно отбрасывали обратно в очаг (как символический акт возвращения огня); по средам же угля для разжигания вообще никому не давали.

Путешествие трех князей

СМОМПК, вып. XXII, 1897, стр. 17—18 (*И. Магомаев.* Сказки и легенды чеченцев в русском пересказе).

[1] Интересно, что название «нарт» не объясняется ни одним из кавказских языков, хотя, очевидно, этим именем северокавказские туземцы обозначали то туземное население, которое существовало до появления их на Кавказе. Этот факт существования населения на Кавказе до появления современных туземцев довольно определенно подтверждается и антропологическими исследованиями. Дело в том, что черепа во всех кавказских могильниках представляют собой тип или долихокефалический (головной указатель ниже 75,0) или мезокефалический. Современные же горцы не только брахикефалы, но и ультрабрахикефалы. Тем не менее, особенно среди чеченцев, дидойцев, андийцев и казикумухцев, замечается известный процент долихокефалов как вероятных остатков древнего населения. Любопытен при этом и тот факт, что все кавказские хроники, отмечая самые мелкие горные племена, называют население всего центрального Дагестана леками (т. е. ляками) и даже называют имя одного из царей, Шергира (по-лакски — «аульный ястреб»). Если сюда прибавить тот факт, что большинство культурных названий заимствовано восточными горцами у ляков, становится возможным предположить, что, быть может, ляки были одним из коренных кавказских автохтонов, вытесненных новыми народами, тем более что коренной лакский антропологический тип замечается в известном проценте у всех восточных горцев. На этом же основании я думаю, что корень имени «нарт» следует искать в казикумухском языке (примеч. А. Грена).

Объяснение А. Греном слова «нарт» не может считаться ортодоксальным, так как до сих пор еще нет определенного и единого мнения по этому поводу. Кстати, Л. Лопатинский в «Заметке» к тому же тексту «Путешествие трех князей» высказывает несколько иные суждения о слове «нарт»: «Это слово, распространенное по всему Северному Кавказу, по моему мнению, иранского происхождения. В персидском языке... (также и в армянском) оно означает «человек», в том же значении это слово, по-видимому, употреблялось и в древнеосетинском языке» (там же, стр. 26).

Нарт-эрстхоевец и кровник

ЧФ, т. III, 1964, стр. 157. Сказание записано А.-Р. Зайнутдиновым в 1963 г. на чеченском языке со слов 60-летнего Масарата Хасаханова, жителя сел. Валерик.

[1] «Вотангар» (чечен.), «воатагар» (ингуш.) — кавказский удав небольшой величины, но сравнительно с телом он имеет большую голову. О магических верованиях, связанных со змеей, ужом, см. в наших комментариях на стр. 420.

[2] В этом произведении впервые изображен несколько необычный нарт-эрстхоевец: он не воин, а обладатель чудес, пасет вотангаров и передает кровнику богатырскую силу. Здесь запечатлено древнее представление человека, верившего в магическую восприимчивость свойств съедаемого им животного или пресмыкающегося.

СКАЗАНИЯ, ОТРАЖАЮЩИЕ ДЕФОРМАЦИЮ ЭПОСА

60 орхустойцев и Цазик

ССКГ, вып. V, 1871, стр. 42. Текст записан Ч. Ахриевым на русском языке в 1871 г. в ауле Верхний Назран. Мы приводим эту запись в качестве примера деформации эпоса в сторону анекдотического рассказа.

[1] Цазик — собственное имя, но в обыденном разговоре словом этим называют маленькую чашку, служащую для соли или рассола, которым приправляют баранину; для бедных же рассол этот служит единственной приправой сухого чурека (хлеба) (примеч. Ч. Ахриева). Примечание Ч. Ахриева к этому слову вполне справедливо. Нужно еще отметить, что мизинец у ингушей называется «цIаза пIелг» («цаза-палец»).

[2] Мать вод дает Цазику баранов. Мать вод (Химиханана) — у вайнахов мифологический образ языческой религии (см. стр. 51 нашей книги).

Сеска Солса и волк

ИФ, т. II, 1967, стр. 145. Текст записан И. Дахкильговым в 1964 г. на ингушском языке со слов 57-летней Фатимы Адаловны Ханиевой.

[1] Только в этом сказании впервые упоминается отец Сеска Солсы, что противоречит типологии этого образа. Впервые мы сталкиваемся и с тем, что Сеска Солса изображен человеком мирного труда; во всех прочих сказаниях он воин. В одной из ингушских сказок, сюжет которой совпадает с данным сказанием, вместо Сеска Солсы фигурирует некий мальчик. То, что Сеска Солса занял его место, может служить примером деформации эпоса.

[2] Эта клятва у ингушей имеет большую устрашающую силу и до сих пор.

ИСТОРИЧЕСКИЙ ЭПОС
(Сказания, предания и легенды)

ГЕРОИЧЕСКИЕ СКАЗАНИЯ О МЕСТНЫХ БОГАТЫРЯХ

Предание о происхождении фамилии Барконхой

ЭО, М., 1901, № 1, стр. 54. Предание записано Б. Далгатом в 1892 г. на русском языке со слов Даниила Котиева в сел. Плиевском.

[1] В Ингушетии очень немного фамилий, ведущих свое происхождение от кумыков.

[2] Галгай — горный кряж с правой стороны Военно-Грузинской дороги, считая по течению Терека, и общество того же наименования (примеч. Б. Далгата).

[3] «Кунак» — здесь хозяин, у которого гостят; «кунак» значит также и «гость».

[4] Этот обычай весьма интересен для характеристики обычного права у первобытных народов. Такой же точно обычай встречается и у других горцев Кавказа (примеч. Б. Далагата).

[5] Фамилия (род) — по-ингушски «тайпа».

[6] Предание носит фамильный характер. Рассказ записан со слов представителя этой фамилии Котиева, однако из потомков Баркима, героя рассказа (примеч. Б. Далгата).

Баркум Кант

ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 18. Сказание записано Ч. Ахриевым на русском языке.

[1] Название «кант» не имеет строго определенного значения. Иногда «кантом» называют и молодого человека вообще, иногда же пожилого, отличившегося удальством (примеч. Ч. Ахриева).

[2] На самом деле местность, где расположен аул Баркум, очень живописна. На склоне горы стоят Баркинхоевские башни, невдалеке, на ровном месте, вблизи речки, стоит еще высокая башня, построенная, по преданию, Баркинхоевым. Башня эта называется Оазиг.

[3] Центром распространения христианства на Северном Кавказе считается Грузия. Можно предположить, что «христианский царь» употребляется в смысле «грузинский царь». В период записи сказания Ч. Ахриевым, в 1875 г., ингуши были уже мусульманами. Возможно, что определение «христианский» возникло с представлением о чужом, иноверном.

[4] Церковь эта существует до сих пор; она построена довольно изящно, в византийском вкусе, и замечательна величиной камней, из которых построена,— с лишком в аршин длины каждый (примеч. Ч. Ахриева).

[5] Прозрачное горло как признак красоты героини или героя — один из постоянных эстетических критериев в фольклоре ингушей, чеченцев, горцев Дагестана.

[6] Имя Баркум Канта (иначе Барким и Бартум) упоминается еще и в других преданиях (примеч. Ч. Ахриева).

Жена Барахой Канта

ИФ, т. II, 1967, стр. 128.

Сказание записано Д. Мальсаговым в 1928 г. на ингушском языке со слов Хадиса Барахоева, 70 лет.

[1] Дорхе (ингуш. ДоархIе) — довольно большая равнина. Находится в самом центре Галгаевского общества, между Эгикалом, Таргимом, Хамхи (все это

башенные комплексы) и храмом Ткобя-Ерда. В древности в этой долине близ храма собирались именитые мужи и решали дела общества, принимались иноплеменные гости, устраивались праздники и состязания, чинился суд.

[2] Ткобя-Ерда (буквально «двадцати сотен ерда»; «ерда» — святой, дух, святилище) — церковь «Святого двух тысяч», памятник христианства; находится в долине реки Асса в нагорной Ингушетии. О церкви Ткобя-Ерда писали Гильденштедт, Паллас, Вахушти, В. Миллер, Цагарели, Б. Далгат, Г. Гамбашидзе и др.

В храме преобладают черты средневековой грузинской архитектуры. Грузинский археолог Бакрадзе датирует этот храм началом IX в. н. э. Некоторые современные археологи относят строительство храма к XII в., т. е. ко времени царствования царицы Тамары (1184—1212). Известно, что X—XII вв. являются временем расцвета литературы, искусства и политического могущества Грузии. Золотому веку Грузии положило конец нашествие монголов в начале XIII в. Вполне вероятно, что эта церковь обслуживалась грузинскими миссионерами, распространявшими христианство в горах. Кстати, в Ингушетии род Евлоевых ведет свое происхождение от первосвященника (ингушское слово «мозгар» (первосвященник) — неизвестного происхождения), который пребывал в этом храме. В роду Евлоевых считалось, что их предок Евло был грузином.

После падения могущества Грузии и ослабления ее культурного и религиозного влияния церковь превратилась в вайнахский языческий храм. Можно предположить, что в предании «Жена Барахой Канта» запечатлен какой-то эпизод тех времен, когда галгаи противодействовали грузинам и предводителем восставших был некто из Баркинхоевых, или Барахоевых.

Храм Ткобя-Ерда играл в жизни ингушей важную роль. Там они просили покровительства богов, нередко он служил местом суда божьего; его именем клялись. Сюда сходились жители соседних обществ для решения общественных дел, представляющих внутренний и внешний интерес для всего народа.

[3] Шахар (по-ингушски шахьар) — в данном контексте «общество», объединявшее несколько населенных пунктов.

[4] В Ассинском ущелье (оно прорезано рекой Асса и идет к северу от Галгаевского общества), возможно, в наиболее узких местах были какие-то ворота или посты.

[5] В восточной стороне Галгаевского общества расположен Барах — несколько боевых и жилых башен. Оттуда происходит род Барахоевых. Возможно, в эпосе произошло какое-то смешение имен Барахой Кант и Баркинхой Кант, чему способствует некоторое созвучие этих имен.

[6] Грузинский царь, видимо, то же, что и христианский царь у Ч. Ахриева в сказании Баркум Кант.

[7] «Шу» — треногий стол; «шу» по-ингушски обозначает и накрытый стол.

[8] По вайнахским обычаям, если гость не притрагивается к пище — это величайшее моральное ущемление хозяина.

[9] Оголенный меч обычно символизирует бой. В сказании же оголенный меч в руках Барахой Канта почему-то служит признаком миролюбия его хозяина и обозначает свободный путь.

Барахой Кант

ИФ, Грозный, т. I, 1959, стр. 9. Сказание записано Х. Осмиевым в 1938 г. на ингушском языке со слов Умара Ахтиевича Гатиева, 1880 г. рождения, жителя сел. Ангушт.

[1] Барах — название местности в Нагорной Ингушетии, расположенное в верховьях р. Асса.

[2] Царь Еркал — имя царя, довольно часто встречающееся в ингушском фольклоре. Можно предположить поэтическую ассимиляцию с исторической

личностью грузинского царя Ираклия. Образ царя Еркала почти всегда противопоставлен и даже враждебен местным героям.

[3] В отличие от сказания «Жена Барахой Канта», в данном рассказе царь Еркал просит у местного героя не жену, а невесту, которую он тоже когда-то сватал. Любопытно указать и на то, что храм Ткобя-Ерда, по сказанию, построен Еркалом, который сделал это, чтобы угодить Барахой Канту.

[4] В оригинале сказано именно «золота», а не «золотых».

[5] Это подтверждает существующее предположение, что часть ингушей в прошлом пользовалась грузинским письмом. В пользу этого говорят и некоторые известные факты: в горной Ингушетии не раз находили Евангелие на грузинском языке; Л. Семенов в своей работе «Археологические и этнографические разыскания в Ингушии в 1925—1927 гг.» (ИИНИИК, вып. I, Владикавказ, 1928) указывал на наличие этнографических грузинских надписей на ингушской утвари, найденной им в горах; в языческих святилищах ингушей иногда находят пергаментные листки с грузинскими надписями.

[6] Среди горцев до сих пор существует поверье, что возле древнего храма Ткобя-Ерда закопано много золота.

[7] Хаким — стражник, начальник.

[8] Пхий — хевсуры.

[9] Ангушт — ингушское селение, расположенное у выхода из гор на плоскость. От него произошло русское наименование галгайцев — «ингуши».

[10] Гир — местность в Ассинском ущелье.

[11] «Сиска Солса». В данном тексте мы имеем «Сиска», т. е. через «и», в других случаях Сеска, Соска, Сосак, однако «Солса» никогда не изменяется. Сиска Солса представлен в сказании другом местного героя Барахой Канта, что является одним из немногих исключений.

[12] «Коашке», или «ГIалгIай Коашке» («Ингушский двор») — это название небольшой местности в Галгаевском обществе, расположенной к западу от Эгикала.

[13] Это место, как и все сказание, указывает на древнюю основу сюжета. Мы имеем подтверждение того, что в старину на Кавказе пленники представляли значительную ценность.

[13] Буквально «своего мужа лицо белым сделала».

О Ткобя-Ерде

Предание записано Б. Далгатом в 1892 г. на русском языке со слов Даниила Котиева, который слышал его от жителя сел. Сурхохи Темурко Ведигова. Темурко, в свою очередь, слышал его от одного горца галгайца, которому в то время было сто сорок лет. Предание публикуется впервые, рукописный текст хранится в личном архиве Б. Далгата.

[1] В песнях древней Армении, остатки которых запечатлел Моисей Хоренский, речь идет о подвиге легендарной аланской принцессы Сатиник. Она подвергает себя опасности и становится женой вражеского царя во имя спасения своего плененного брата (об этом же см. *G. Dumézil.* Revue des Études Arméniennes. Paris, 1929, p. 41—53). Ингушская героиня в преданиях о Ткобя-Ерде тоже становится женой иноплеменного царя ради освобождения родной земли.

Сказание про Хидыр Мирзу

ЭО, М., 1901, № 1, стр. 64. Сказание записано Б. Далгатом на русском языке со слов сказителя Ганыжа, жителя сел. Дашхаклой Галгаевского общества.

[1] Это сказание интересно для характеристики быта прошлого чеченцев, когда, по преданию, все жили набегами и грабежами (примеч. Б. Далгата).

[2] Воинская добыча делилась обычно поровну и по жребию, но иногда некоторые выдающиеся воины сначала получали свою долю, а все остальное

уже делилось поровну. По существующим преданиям, например, фамилия Богатыревых брала свою долю в походах вне жребия. Поэтому указанная особенность Мирзы в сказанин выделена особо.

[3] В прошлом у ингушей был развит фатализм, что порождало полное бесстрашие в момент смертельной опасности.

[4] Присяжным братом называется у ингушей брат не по крови, а духовно сроднившийся, происходящий из чужой фамилии человек (примеч. Б. Далгата).

[5] Тут рассказчик ошибается, называя Тугановых вместо Дударовых, живших, действительно, в ауле Чми, на Военно-Грузинской дороге (примеч. Б. Далгата).

[6] Куртатинцы — осетины, живут в ущелье того же наименования, к востоку от Военно-Грузинской дороги (примеч. Б. Далгата).

Мехка Астби

Сказание записано И. Дахкильговым в 1966 г. со слов студента Чечено-ингушского гос. педагогического ин-та Саварбека Джамбулатова, 1947 г. рождения. Он слышал это предание от 60-летней Хади Цароевой.

Оригинальный текст на ингушском языке не издавался. Русский перевод публикуется впервые.

[1] Дошхакле — башни (одна боевая, несколько жилых), стоят на западной окраине Галгаевского общества.

[2] «Ловзар» по-ингушски — «веселье».

[3] Мастерство строительства башен было хорошо известно вайнахам. В народе сохранилось много преданий, в которых сообщаются подробности самого мастерства кладки башни, как и в данном тексте. Строителя башен, святилищ, склепов называли «то говзанча», т. е. «мастер по камню». Это звание считалось в народе очень почетным.

[4] Картоевец — житель аула Карт, близлежащего Дошхакле.

[5] Т. е. «Я свое сказал».

[6] Такое проклятие считалось у вайнахов самым страшным. То, что в предании это проклятие сбывается и герой испытывает силу его воздействия, говорит о высоких принципах народной этики. В данном случае народ не одобряет поведения Астби, коварно убившего строителя башни, за что Астби и несет заслуженную кару.

[7] По своему содержанию и образам сказание «Мехка Астби», записанное в 1966 г., напоминает «Сказание про Хидыр Мирзу», записанное в прошлом веке Б. Далгатом.

Предание о Бора Абаеве

ЭО, М., 1901, № 1, стр. 57. Предание записано Б. Далгатом в 1892 г. на русском языке со слов жителя сел. Насыр-Корт Ибрагима Даршкиева.

[1] Характерное выражение для выяснения миросозерцания народа (примеч. Б. Далгата).

Могила Бексултана Бороган

ЭО, М., 1901, № 1, стр. 52. Предание записано Б. Далгатом в 1892 г. на русском языке со слов жителя сел. Плиевского Исупа Наурузова-Ажигова. По замечанию Б. Далгата, человек, знающий это предание, нашелся после долгих поисков.

[1] В эпосе ингушей эта фамилия довольно часто встречается (в сказании «Сестра семи братьев» упоминается князь Ахло). В Кабарде существует село под названием Ахло-Юрт (ингушское название).

[2] «Йиlий боарз» по-ингушски «девичий курган»; такой курган действительно существует.

[3] «Сув хьаст» по-ингушски — «родник княгини», т. е. матери названной княжны; этот родник известен и поныне.
[4] Сел. Яндырское находится при слиянии рек Малой и Большой Яндырки, притоков Сунжи, на северо-восток от Назрани (примеч. Б. Далгата).
[5] Могила Борога-каш находится возле Назрани. Это место считалось у ингушей святыней. На мавзолее есть три следующие надписи (по-арабски): 1. «Имазис-Султания»; 2. «Бек-Султан Худдадов»; 3. «Здесь прах покойников, и нет между ними ни света, ни влаги». Описание Борога-каш см., например: *П. И. Головинский.*— ССТО, вып. I, 1878, стр. 248; *Л. Семенов.* Мавзолей Борога-каш.— ИИНИИК, вып. I. Владикавказ, 1928, стр. 1—18.
[6] Карабулакская расположена недалеко от Назрана, на северо-восток, на левом берегу р. Сунжа; от сел. Яндырского она отстоит в 3 с лишним километрах. Карабулакская — по-ингушски Илдарха-гала.
[7] «Іньсин Іуна-боарз» по-ингушски — «курган пастуха телят» (примеч. Б. Далгата).
[8] Имя его было Пастух телят (примеч. Б. Далгата).
[9] Сюжет о взаимной трагической любви, известный многим народам, был хорошо знаком и вайнахам. В прошлом веке, например, И. Цискаров обработал аналогичную легенду, рассказанную ему Махам Ханом (чеченцем), жителем горного аула Шаро, создав элегическую поэму «Лозы любви». Вероятнее всего, что приурочение сюжета к мавзолею Борога-каш произошло позже, после того, как он был построен. Но не исключено и другое: сюжет мог прийти от других народов, был заимствован вайнахами, получив своеобразную местную художественную интерпретацию.

Сестра семерых братьев

Сказание записано И. Дакхильговым в 1967 г. на ингушском языке со слов Исмаила Бириханова, жителя сел. Верхние Ачалуки. Он слышал его от своего отца Джабраила Бириханова. Ингушский оригинал и русский перевод сказания не публиковались.

[1] Число «семь» — эпическое число, часто встречающееся в вайнахском эпосе. Число «семь» имело и на Кавказе древнее сакраментальное значение. М. Г. Джанашвили в предисловии к «Географии Грузии царевича Вахушти» (Тифлис, 1904, стр. 45) писал: «...у грузин, как и у халдеев, главнейших богов было всего семь, а именно: Солнце, Луна и пять звезд... Семь дней недели считались принадлежащими семи планетам... Им приписывали и особое значение».
[2] Переодевание девушки в мужской костюм — явление, довольно распространенное в эпосе многих народов. У вайнахов, помимо ингушского варианта, известно аналогичное чеченское сказание «Черкесские хребты».
[3] Это село ингуши называют Ахло-Юрт.
[4] По древним этическим нормам горцев, не было принято спрашивать неизвестного путника — гостя, кто он, откуда и куда направляется. Такие вопросы могли обеспокоить человека, если он бежал от кровной мести или стремился совершить ее, шел в набег, либо возвращался с него.
[5] По сказаниям вайнахов богатырский конь требует особого выхаживания, почему-то он обязательно содержится в темноте, иногда в подземелье за несколькими дверями — до девяти (см., например, чеченское сказание «Отцовское наследство»).
[6] Это общеэпическое место вайнахских сказаний. Кровь и пена на воде обычно символизируют опасность, которой подвергается герой.
[7] Девичья башня стоит в Ассинском ущелье в Галгаевском обществе. Башня построена на такой высоте и в таком труднодоступном месте, что взобраться к ней может только альпинист. Об этой башне и девушке, проживавшей там, горцы до сих пор рассказывают предания. Одно из них может служить как бы продолжением комментируемого:

«Девушка одичала. Если кто приходил к башне, она там запиралась; если в лесу на охоте кто-нибудь встречал ее — она убегала. Внизу под ска-

лой, на которой стояла башня девушки, жили люди. Они сеяли просо, но, говорят, девушка сверху так мочилась, что урожай всегда погибал. Тогда люди подумали: если не лишить ее девственности, то житья не будет. Никто не отваживался пойти к ней. Наконец один мужчина согласился. Он взял с собой сушеного мяса и пошел к ней. Увидев его, девушка побежала, мужчина тоже побежал, но в другую сторону (как бы убегая от нее). Это заинтересовало девушку, и тогда она догнала его. Мужчина накормил ее сушеным (соленым) мясом, после чего у девушки появилась большая жажда. Мужчина вместе с ней спустился к реке и там лишил ее девственности. После этого девушка уже не могла портить урожай. Через некоторое время этот мужчина женился на ней».

Это предание зафиксировано И. Дахкильговым и нигде не публиковалось.

Отец и сын

ИФ, т. II, 1967, стр. 121. Предание записано Або Мальсаговым в 1962 г. на ингушском языке со слов Ахмета Евкурова, жителя сел. Ольгетты. В русском переводе печатается впервые.

Первоначальная фиксация подобного мотива в фольклоре вайнахов принадлежит Х. Д. Ошаеву, в его записи сказания «Умная жена» (ЧФ, т. II, 1964, стр. 121).

[1] Написание писем совершенно не характерно для эпических сказаний. В данном случае мы имеем исключение, явившееся следствием современной и менее удачной фиксации архаического текста. Обычно же в сказаниях подобная иносказательная просьба передается гонцом только устно.

[2] Комментируемое предание не имеет героического содержания. Эпический мотив иносказания (быки — воины) неоднократно зафиксирован в героическом контексте в нартских сказаниях многих кавказских народов.

СКАЗАНИЯ О БОРЬБЕ ЗА ЗЕМЛЮ

Ачамза-курган (сын Лоаман Ха)

Сб. «Красные искры». Орджоникидзе, 1931, стр. 45—51 (на ингуш. яз.). Это историческое сказание было записано ингушским поэтом и знатоком ингушского фольклора Т. Бековым в начале нашего века.

[1] В этом произведении имя Ачамза встречается только в названии кургана.
[2] Лаоман Ха — имя собственное, означает «горный страж».
[3] Экажево находится в Назрановском районе Чечено-Ингушетии.
[4] Три героя. Два последних героя только называются в сказании и к ним определение ингушские» не применено.
[5] Часть предания от момента, когда мать выпроваживает сына и до его возвращения с невестой, часто встречается в сказках и эпосе.
[6] Т. е. находилось под его покровительством; по-ингушски словом «хетамча» обозначают того, кому посвящено что-либо.
[7] Гий (ингуш.) — широкая деревянная посуда для замешивания теста.
[8] Это широко распространенная концовка многих произведений (особенно сказок). Ее художественное назначение — показать счастливый исход событий. Мать при этом танцует чуть ли не по воздуху — и ее ноги даже не уходят в кашу. По некоторым другим вариантам этой формулы, мать не оставляет на каше даже след, какой оставляет мышь или муравей.
[9] Сеска Солса обращается к сыну Ха, как к женщине,— здесь употреблен показатель женского класса, соответствующий женскому роду.
[10] У вайнахов есть собирательный термин «гота». В это понятие входят и плуг, и быки, и соха, т. е. все, нужное для пахоты.

[11] Выражение «Да умрет твоя мать!» употребляется в смысле «Да умрет вместо тебя мать!» — С помощью этой идиомы обычно выражается высшая любовь и приверженность к тому, к кому с этими словами обращаются.
[12] Этот сложный эпитет, употребленный по отношению к жеребцу, подчеркивает его резвость и силу. Такие чудесные кони (часто они представляются небесными) обычно имеют три масти — белую, черную и красную. Их цвета символизируют день, ночь и зарю.
[13] Это обычное устойчивое эпическое место, часто встречающееся в героических сказаниях вайнахов. С помощью этой художественной формулы не только характеризуется мужество героя, но определяется и жестокость неравного боя.

Лорса и Солса

ИФ, т. II, 1967, стр. 131. Сказание записано М. Аушевым в 1962 г. на ингушском языке, со слов Османа Аушева, в сел. Сурхохи.

[1] Лорса — это типичный «местный герой». Он напоминает Лоаман Ха из сказания «Ачамза-курган»; Лорса также оказывает гостеприимство иноплеменному князю и тоже идет вызволять из плена свою невесту. В сказании говорится, что Лорса и Солса братья и оба они орстхойцы. Это утверждение несколько противоречиво по следующим соображениям: Солса, стремящийся отторгнуть землю Лорсы, поступает совсем не по-братски. Типология образа Сеска Солсы в данном сказании вообще нарушена.
[2] Похищение людей и торговля ими широко практиковались на Кавказе в прежние времена. В Дагестане, например, центром торговли похищенных людей был Эндрей-аул. У вайнахов есть немало преданий о похищении людей. Похитители иногда возвращали свои жертвы за большой выкуп, либо продавали их в восточные страны, а иногда оставляли себе в качестве домашних рабов. Похищенных людей называли «есар».
[3] В вайнахских сказаниях это довольно постоянное эпическое место.
[4] Пхегат — место схода мужчин, своеобразные посиделки.
[5] Во многих вайнахских сказаниях телят пасут похищенные в плен дети. Выражение: «шел к платку — смеялся, шел к палке — плакал» является общим местом многих произведений вайнахской эпической прозы.
[6] «Сага» — по-ингушски обозначает пожертвование. Это то же, что мусульманское (арабское) «садака». Пожертвование делается в ночь на пятницу.

Кто первым поселился в Насыр-Корте

Альманах «Утро гор», 1964, № 3, стр. 44. Сказание записано учителем насыр-кортской школы Магометом Гелисхановым. Время записи не установлено. Русский перевод сказания издается впервые.

[1] Насыр-Корт — ингушское село, ныне входит в город Назрань. Через село протекает речка Нясаре (в русской огласовке Назрановка).
[2] В оригинале «гІаьрахой-комбой», что в дословном переводе означает «разбойники-конвоиры». В данном случае это выражение не согласуется с контекстом, из которого совсем не следует, что Нясарг и его сподвижники — разбойники. Упомянутое выражение употреблено сказителем как архаизм.
[3] Это утверждение противоречит существующему у ингушей мнению, что село основали сыновья некоего Экажа. По-ингушски это село называется «Село сыновей Экажа». Экажевы — ингушский род, происходящий из орстхойцев.
[4] «Дом матери» — комната, где готовят пищу, т. е. кухня.
[5] Ачамза-курган и Девичий курган расположены вблизи села Экажево. Расстояние между ними составляет около пятисот метров.
[6] В оригинале — «бекх». По-ингушски «бекх» означает стеганное из шерсти пальто или куртку. «Шуба» не совсем эквивалентна понятию «бекх».

Нясар

ИФ, т. II, 1967, стр. 120. Сказание записано Або Мальсаговым в 1964 г. на ингушском языке со слов Ахмета Евкурова, 1896 г. рождения, жителя горного сел. Ольгетты. Произведения исторического эпоса «Кто первым поселился в Насыр-Корте», «Нясар», «Нясар и Козаш» составляют своеобразный цикл.

[1] Черкесы — по-ингушски зачастую этноним адыгских племен.
[2] Во многих вайнахских сказаниях говорится о курганах. На них пребывают и нарты, и черкесы, и такие герои, как Ачамза, Германч, Козаш, и герои «местные». И все это отнесено ко времени, когда бродили разного рода дружины в поисках добычи, а наблюдательные посты на холмах и курганах служили дозором для тех, кто и защищался и нападал сам.
[3] В дословном переводе с ингушского означает «Ачам-князь».
[4] Дословно по-ингушски: «Женился на красивой, от красоты умирающей девушке».
[5] «Есар» — пленник. Когда пленника переводили в услужение, он назывался «лай» — раб. В оригинальном тексте употреблено именно в этом значении.
[6] Один из традиционных эпических мотивов, обычно провоцирующих конфликтную ситуацию эпического рассказа.
[7] В фольклоре вайнахов, как правило, даже враги приветствуют друг друга перед сражением, говоря: «салам алейкум» и отвечают: «ва алейкум салам». Такое же приветствие употребляют мужчины и женщины по отношению друг к другу (но это только в фольклоре, в жизни женщины и мужчины вместо «салама» произносят иные приветствия), встречается оно даже в обращении героев к рекам, зверям и т. п. (последнее явление наблюдается больше в песнях, а не в прозаических произведениях).
[8] Т. е. будут ему мстить за кровь.

Нясар и Козаш

Альманах «Утро гор», 1964, № 3, стр. 43. Сказание записано Д. Мальсаговым в 1963 г. на ингушском языке в сел. Насыр-Корт со слов Кураза Астамирова, 60 лет (учителя школы). Русский перевод сказания издается впервые.

[1] Козаш представлен в сказании таким же (отрицательным) типом, как Ачамза в других сказаниях.
[2] В сказании Козаш, Ачамза, Германч названы «нартами»; все они живут на курганах.
[3] В данном случае имя героя Нясар совпадает с названием реки — Нясаре. Возможно, что первый легендарный выходец из гор — ингуш Нясар получил имя от топонима (кабардинского). Имя Нясар — общее у вайнахов и адыгов.
[4] Это устойчивое выражение, особенно часто встречающееся в произведениях героико-эпического песенного жанра вайнахов. Особый эпический акцент, подчеркивающий миролюбие и гостеприимство местного героя в условиях острого конфликта,— довольно частое явление в вайнахских героических сказаниях.
[5] Характерная эпическая гипербола, возвеличивающая местного героя и выражающая высшую степень презрения к врагу.

Внук Козаша и Германч

Сказание записано И. Дахкильговым в 1966 г. на ингушском языке со слов М. Х. Балхаева, учителя средней школы сел. Далаково. Текст не публиковался.

[1] Внук Козаша в сказании не представлен отрицательным персонажем; он даже приближается к «местным героям» и рожден своей матерью у ее «родителей в горах».
[2] Это своеобразное эпическое место, которое в сказаниях ингушей встречается редко.

Герой-богатырь Тинин Вюсу

ЧФ, т. III, 1964, стр. 76. Сказание записано Зияуддином Исраиловым в 1960 г. на чеченском языке со слов жителя сел. Цонторой Саида Луева. В паспорте к указанной публикации имеется следующее примечание: «Народные устные рассказы (предания) свидетельствуют, что Тинин Вюсу — историческая личность. Рассказывают, что Тинин Вюсу был чеченским героем (богатырем) приятной наружности. О нем и его доблести записаны вайнахские предания русскими учеными: майором Властовым («Русский инвалид», 1856, № 159), И. Поповым (ССКГ; вып. IV, 1870) и др.».

«Герой-богатырь Тинин Вюсу» — это историческое предание, переданное в эпической интерпретации. Здесь историческая личность подверглась эпической поэтизации. Нарт-эрстхойцы в предании локализованы с определенной местностью. Предание относится к циклу о Нясаре и Ачамзе.

[1] Нашхой — местность в Чечено-Ингушетии, в бывшем Голанчожском районе (ныне в районах Урус-Мартан и Советское).

[2] Цонторой — Ичкерия, ныне район Ножай-Юрта и Ведено.

[3] Такое поведение Тинин Вюсу и его братьев подчеркивает их пренебрежение к пришельцу. В другом случае оно, по существующей горской этике, совершенно недопустимо, если не сказать больше — позорно.

[4] Сабля Зилбухар — ингушское наименование знаменитого по арабским легендам меча Зульфукар, которым владел пророк Али. Подобное название меча встречается крайне редко в вайнахском фольклоре.

[5] По сказанию, этот черный человек справедливо борется за свою невесту и вызывает положительное отношение. Обычно же эпитет «черный» применительно к тому или иному персонажу символизирует его отрицательное восприятие как, например, «черный Ниге», «черный Хожа» и т. п.

[6] В тексте приводится подлинная топонимика горной Чечни: Эрсаной, Гур, Энгеной, Тез-кала.

Как орстхойцы страну отвоевали

Предание записано И. Дахкильговым в 1967 г. на ингушском языке со слов Хамида Галаева, жителя сел. Аршты. Галаев слышал это предание от Мухтара Даурбекова. Оригинал на ингушском языке и его русский перевод не публиковались

[1] Эпические рассказы о сильных женщинах, вступающих в единоборство с мужчинами, широко распространены среди орстхойцев, ингушей и чеченцев. Известно, например, и чеченское сказание примерно такого же содержания «Черкесские хребты» (ЧФ, т. III, 1964, стр. 115).

Подвиг Чербыша

ЭО, М., 1901, № 1, стр. 63. Сказание записано Б. Далгатом в 1892 г. на русском языке со слов сказителя Ганыжа. По указанию Б. Далгата, сказания до его публикации в печати не было.

[1] В русской огласовке Гвилети, в ингушской Гилт. Жители этого села происходят по преданиям из Эрзи (Аьрзи) в нагорной Ингушетии. Сейчас в Гвилети живет всего несколько ингушских семей, остальные проживают в Ингушетии. Гвилетцы одними из последних среди ингушей приняли мусульманство в 1861 г. Аналогичный сюжет зафиксирован в сказании «Ча и Чербаж» в 1965 г. (см. комментарии на стр. 450).

[2] Жители селения Гумлет были выселены в Закавказье за частые нападения на проезжих по Военно-Грузинской дороге (примеч. Б. Далгата).

[3] Примечательной особенностью эпических героев в вайнахских сказаниях является умение одним ударом шашки рассекать скалы и горы.

[4] Здесь имеется в виду ст. Казбек. Гумлет находится от Казбека в нескольких километрах (примеч. Б. Далгата).

Ча и Чербаж

Сказание записано И. Дахгильговым в 1965 г. на ингушском языке со слов Магомета Куркиева, 1941 г. рождения, уроженца Гвилети. М. Куркиев слышал его от своего отца. Ингушский текст и русский перевод не издавались.

[1] Т. е. Дарьяльскому ущелью.

Предание о Пуге Этиеве Цориеве

Записано Б. Далгатом в 1891 г. со слов бабушки Амирата Амархановича Костоева. Пуг доводился ей дедушкой по отцу; текст публикуется впервые.

[1] Тарская — в прошлом селение, известное под названием Онгушт (Ингушское).
[2] События, о которых идет здесь речь, примерно относятся к 1700 г., когда набеги на Северном Кавказе одних племен и народов на другие были повсеместным явлением.
[3] Т. е. лошади из-за большого их количества потеряют свою стоимость.

[Ров Тамерлана]

У. Лаудаев. Чеченское племя.— ССКГ, вып. VI, 1872, стр. 41. Текст опубликован без названия.

[1] Вроде русского Полкана (примеч. У. Лаудаева).

Соски Солсан

ССТО, вып. I, 1878, стр. 257. Публикация текста на русском языке П. И. Головинского.

[1] Соски Солсан — тот же Сослан у осетин и Созурко у кабардинцев (примеч. П. Головинского).
[2] В данном рассказе образ Соски Солсана необычно для вайнахского эпоса соотнесен с сюжетом о Тамерлане, который имеет самостоятельную разработку, например, в сказании «Канава Темира Хромого» и др.
[3] Аксак — хромой. Это прозвище часто стоит в связи с именем Тимур-бека, или Тамерлана (примеч. П. Головинского).
[4] Галашевцы — жители сел. Галашки.

Канава Темира Хромого

ССКГ, вып. VIII, 1875, стр. 20. Сказание записано Ч. Ахриевым на русском языке. В комментарии все примечания к тексту сделаны Ч. Ахриевым.

[1] От Галгаевского ущелья до Малой Кабарды проходит канава, которая, как говорят чеченцы, доходит до Каспийского и Черного морей; проведена она Темиром Хромым (астхо) для отыскивания пропавшего сына; в предании же не говорится, что Темир был ханом, он был сыном человека с посредственным состоянием.
[2] По понятию горцев, тот человек может узнавать турпул-лошадь и магнитную шашку, кто одарен сверхъестественной силой, или, говоря туземным языком, кто — шейх.
[3] В прежнее время горцы устраивали скачки не только как ныне, для одних поминок, но и для общего состязания. В последнем случае местом для скачек назначался особый круг.
[4] О смерти Баркима, или, как осетины называют его, Батраса, у ингушей есть те же сказания, что и у осетин.

Легенда-быль о хромом Темыре (Астха-Темыр) и его сыне

ЭО, М., 1901, № 1, стр. 68. Сказание записано Б. Далгатом на русском языке со слов сказителя Ганыжа. В комментарии все примечания к тексту сделаны Б. Далгатом.

[1] Записано со слов Ганыжа Абиевича Келигова-Фелханова, 60-летнего старика. Ганыж — по происхождению ингуш, Мецхальского общества, Сунженского отдела Терской области.

[2] И теперь еще сохранилось это имя как название балки в Ассинском ущелье Галгаевского общества; балка эта называется «Гlасан-бериш».

[3] «Герд» — ингушская мерка, соответствующая полмерке русской.

[4] Конь-богатырь.

[5] Правильно писать нужно так: «σōq-булат» (по алфавиту П. К. Услара). Слово это означает «магнитный клинок».

[6] Это место интересно для характеристики прошлого быта чеченцев.

[7] Тут сказывается языческое мировоззрение народа, по которому душа человека во время сна покидает тело и, обратившись в насекомое, совершает путешествия.

[8] По всему Северному Кавказу из Чечни, через Осетию и Кабарду, к Черному морю идут эти канавы-рвы, вырытые — по преданиям всех народов Северного Кавказа — Тамерланом.

[9] Опять указание на то, что пленники в старину на Кавказе имели определенную ценность, заменяли как бы денежную единицу.

Из биографии Газбыка Газиевича Хабиева-Буржаева (из материалов архива Б. К. Далгата; публикуется впервые)

«Газбык Газиевич Хабиев родился в 1762 г. в селении Арзи Мецхальского общества. Он женился в сорок лет. До этого с ним произошел такой случай: однажды он отправился с матерью в ущелье Кич'ичоӈь. В том месте, где разделяются два ущелья, он увидел шайку чеченских абреков, более ста человек, предводительствуемых цоринскими жителями — Гуда и Зауром Амиевыми-Цороевыми. Газбык понял, что партия эта направляется во Владикавказ, чтобы совершить набег на русский гарнизон. Газбык тотчас же вернулся домой и дал знать обо всем старшему селения Арзи-Актолу Машигову, который предупредил русских о готовящемся нападении. Владикавказский гарнизон вовремя приготовился к встрече и дал достойный отпор абрекам, которые ушли ни с чем, потеряв нескольких человек.

После женитьбы Газбык участвовал в походах на стороне русских. Он был при покорении харпегинцев в то время, когда у них было отобрано «большое ружье» *, которое заряжалось двадцатью зарядами и било на расстоянии двенадцати — тринадцати верст. Командовал этим походом Золотарев, чин которого Газбык не помнит. После этого он был еще в походах при покорении Галгая, Хулахой, Цори, Ловги, Микре, Ялхаре, Мулке, Мозкем, Земсе. Газбык был и в походах при покорении русскими Чечни и Дагестана. Он был награжден двумя медалями. Одна серебряная медаль «За покорение 1857—8—9», вторая светло-бронзовая «За храбрость 1854—5—6». После окончания Кавказской войны Газбык больше не воевал. Он имел двенадцать детей обоего пола, из которых восемь человек умерли и остались два сына и две дочери. После смерти жены Газбык доживает с ними свой век. Старик еще бодр. Я сам был очевидцем, как он недавно погнался за бежавшей лошадью и при этом бежал шибче другого, молодого, человека» (запись произведена неизвестной рукой, датирована 27 сентября 1892 г.).

---

* «Большим ружьем» горцы назвали пушку.

БИБЛИОГРАФИЯ

Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения, т. 29, стр. 16.

Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства.— *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 21.

Энгельс Ф. К истории первобытной семьи (Баховен, Мак Леннан, Морган).— *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 22.

«Вайнаьха богахбувцам», I («Фольклор вайнахов». Составитель Аушев А.). Орджоникидзе, 1932.

«ГIалгIай литературан юкъарал» «ЦIе сийгаш» (сб. «Красные искры». Ингушское Литературное общество). Орджоникидзе, 1931.

«ГIалгIай фольклор» (Богахбувцам). Шолж-ГIала, Нохч-ГIалгIпачхьалкхиздат, 1940 («Ингушский фольклор», Грозный, 1940).

«ГIалгIай фольклор». Гулдаьр Х. С. Осмиев. Нохч-ГIалгIайн кн. изд., 1959 («Ингушский фольклор». Собиратель Осмиев Х. С. Грозный, 1959).

«ГIалгIай фольклор», II. Оттадаьр Або Мальсагов Нохч-ГIалгIай кн. изд., 1967 («Ингушский фольклор», II. Составитель Або Мальсагов. Грозный, 1967).

«Дега гIоз», ГIалгIай писателий литературни сборник. Гулдаьраш Б. Х. Зязиков, О. А. Мальсагов («Радость сердца». Литературный сборник ингушских писателей. Составители Б. Х. Зязиков и О. А. Нальсагов). Фрунзе, 1957.

«Лезгийрин фольклор» («Лезгинский фольклор»). Махачкала, 1941.

«Лоаман Iуйре», Нохч-ГIалгIай кн. изд. (Альманах «Утро гор»). Грозный, 1963, № 3, стр. 65; 1964, № 3, стр. 44; 1965, № 1, стр. 56.

Мальсагов Дошлуко. ГIалгIай советски литература историе очеркаш. Нохч-ГIалгIайн кн. изд., 1961 («Очерки истории ингушской советской литературы», Грозный, 1961).

«Нохчийн иллеш, эшарш», т. I «ХIоттийнарш З. Джамалханов, С. Эльмурзаев. Нохч-ГIалгIай кн. изд., 1959 («Чеченский фольклор», т. 1. Составители З. Джамалханов, С. Эльмурзаев. Грозный, 1959).

«Нохчийн фольклор», т. 2 («Iрьйранаш, шира дийцарш, кицанаш, хIетал-металш»). ХIоттийнарг С. Эльмурзаев. Нохч-ГIалгIайн кн. изд. 1964 («Чеченский фольклор», т. 2. Составитель С. Эльмурзаев. Грозный, 1964).

«Нохчийн фольклор», т. 3 («Наьарт-эрстхойх лаьцна дийцарш, туьйранаш»). ХIоттийнарг С. Эльмурзаев. Нохч-ГIалгIайн кн. изд. 1964 («Чеченский фольклор», т. 3. Составитель С. Эльмурзаев. Грозный, 1964).

Ошаев Х. Д. Нохчийн халкъан бартан кхолларалла.— «Нохчийн советски литературан историн очеркаш» (*Ошаев Х. Д.* Устное народное творчество чеченцев.— В кн. «Очерки истории советской чеченской литературы». Грозный, 1961).

Абаев В. Нартовский эпос.— ИСОНИИ, т. X, вып. I. Дзауджикау, Северо-Осетинское гос. изд-во, 1945.

Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. М., «Наука», 1965.

Абаев В. И. Из осетинского эпоса. 10 нартовских сказаний. Приложение: ритмика осетинской речи. М.— Л., Изд-во АН СССР, 1939.

Абаев В. И. Проблемы нартского эпоса.— В кн.: «Нартский эпос. Материалы совещания 16—20 октября 1956 г.» Орджоникидзе, 1957, стр. 22—36.
Абаев В. И. Этногенез осетин по данным языка.— В кн.: «Происхождение осетинского народа. Материалы научной сессии, посвященной проблеме этногенеза осетин». Орджоникидзе, Северо-Осетинское книжное изд-во, 1967, стр. 9—22.
Абаев В. И. Сармато-боспорские отношения в отражении нартовских сказаний.— «Советская археология», XXVIII, 1958, стр. 54—61.
Абаев В. И. Опыт сравнительного анализа легенд о пронсхождении нартов и римлян.— Сб. «Памяти академика Н. Я. Марра». Л., Изд-во АН СССР, 1938, стр. 317—337.
Абаев В. И. Скифский быт и реформа Зороастра.— «Archiv orientalni», XXIV, 1956, 1. Nakladatelstivi Geskoslovencke Akademie véd. Praha, ctr. 23—56.
Абаев В. И. Этимологические заметки. Осетинское Waejug Waejug.— «Труды института языкознания АН СССР», т. VI. М., 1956, стр. 450—457.
Абаев В. Историческое в нартском эпосе.— Сб. «Нартский эпос», Дзауджикау, 1949, стр. 42—48.
Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор, т. I. М.— Л., изд-во АН СССР, 1949.
Абаев В. И. Всеволод Федорович Миллер как осетиновед.— ИЮОНИИ, вып. VI. Сталинир, 1948, стр. 19—33.
Абаев В. И. О собственных именах нартовского эпоса.— Сб. «Язык и мышление», т. V. М.— Л., Изд-во АН СССР, 1935, стр. 63—78.
Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. I. М.— Л., Изд-во АН СССР, 1958.
Абаев В. И. Осетино-вейнахские лексические параллели.— ИЧИНИИИЯЛ, т. I, вып. 2. Языкознание. Грозный, 1959.
Абаев В. И. О собственных именах нартовского эпоса.— Сб. «Язык и мышление». М.— Л., Изд-во АН СССР, 1939.
Абаев В. И. Дохристианская религия алан. М., 1960.
Абаева З. В. Сатана — Сатаней-Гуаша (эпический образ и художественный контекст).— «Сказания о нартах — эпос народов Кавказа». М., «Наука», 1969, стр. 372.
«Абхазские сказания». Составитель Б. В. Шинкуба. Сухуми, 1961.
«Аварские сказки» (перевод с аварского М. Саидова и У. Далгат). М., 1965.
«Адыгские (черкесские) тексты П. Тамбиева».— СМОМПК, вып. XXI. Тифлис, 1896, стр. 258—265.
«Акты Археографической комиссии на Кавказе», т. I. СПб., 1867, т. XI, 1888.
Алборов Б. А. Термин «нарт» (к вопросу о происхождении нартского эпоса), Владикавказ, 1930.
Алборов Б. А. Ингушское «Гальерды» и осетинское «Аларды» — ИИНИИК, вып. I. Владикавказ, 1928, стр. 261—270.
Алиева А. Всесоюзная конференция, посвященная проблемам изучения нартского эпоса народов Кавказа.— ИОЛЯ, т. XXII, вып. 2, 1963.
Алиева А., Кидайш-Покровская. Н. Научное заседание по нартскому эпосу (Москва, ноябрь, 1962).— ИОЛЯ, т. XXII, вып. 2, 1963, стр. 168—169.
Алиева А. И. Адыгский нартский эпос. М.— Нальчик, 1969.
Анучин Д. Н. Отчет о поездке в Дагестан летом 1882.— «Известия русского географического общества», т. XX. СПб., 1884.
Артамонов М. И. История хазар. Л., 1962.
«Археолого-этнографический сборник», т. II. Грозный, 1968.
Архив Грузинской ССР, ф. 1087, ед. хр. 727, стр. 48.
Архив ЮОНИИ, ф. д. 18, п. № 117.
Архив ЧИАССР, ф. 586, оп. 53, п. 29; оп. 3, п. 61.
Афанасьев А. И. Народные русские сказки, т. I—IV. Изд. 1. М., 1855—1864.
Ахриев Ч. Несколько слов о героях в ингушевских сказаниях.— ССКГ, вып. V. Тифлис, 1871.
Ахриев Ч. Ингушские каши.— «Терские ведомости», 1871, № 17.
Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья).— ССКГ, вып. VIII. Тифлис, 1875.

Ахриев Ч. Из чеченских сказаний.— ССКГ, вып. IV. Тифлис, 1870.
Ахриев Ч. Этнографический очерк ингушского народа с приложением его сказок и преданий.— «Терские ведомости», 1872, № 27—35, 39, 42, 43, 45, 46.
Ахриев Ч. О характере ингушей.— «Терские ведомости», 1871, № 30.
Ахриев Ч. Об ингушских женщинах.— «Терские ведомости», 1871, № 31.
Ахриев Ч. Присяга у ингушей.— «Терские ведомости», 1871, № 20, 21.
Базоркин Асланбек. Горское паломничество.— ССКГ, вып. VIII. Тифлис, 1875.
Балкаров Б. Х. Язык бесланеевцев. Нальчик, 1964.
Баранов Е. Сказки кавказских горцев. М., 1913.
Барсов А. Дагестанские сказки.— СМОМПК, вып. II. Тифлис, 1882, стр. 121—137.
Берже А. Краткий обзор горских племен на Кавказе.— «Кавказский календарь на 1857 г.». Тифлис, 1857.
Берже А. П. Чечня и чеченцы. Тифлис, 1859.
Богаевский Б. Л. Мужское божество на Крите.— «Яфетический сборник», вып. VI. Л., Изд-во АН СССР, 1930.
Броневский С. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе, ч. I и II. М., 1823.
Буслаев Ф. Исторические очерки русской народной словесности и искусства, т. I. СПб., 1861.
Бутков П. Г. Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 г., т. III. СПб., 1869.
Бывалый. Молитва Соска Солсы.— «Терские ведомости», 1811, № 127.
Бывалый. Дуль-Дуль Ат-Лаган (чечено-узбекская легенда).— «Терские ведомости», 1911, № 126.
Былов В., Мальсагов А. Фольклор вайнахов и его издания.— «Вопросы литературы», 1965, № 8.
Вахушти. География Грузии. Тифлис, 1904.
«Великаны Даредзаны».— Газ. «Кавказ», 1900, № 331.
Веселовский Алексей. Прометей в кавказских легендах и мировой поэзии.— «Этюды и характеристики». М., 1907.
Веселовский А. Н. Мелкие заметки к былинам.— ЖМНП, март 1890.
Веселовский А. Н. Русские и вильтины в саге о Тидрике Бернском (вероном). СПб., 1906.
Висковатов С. С Казбека.— «Русский вестник», т. 60, СПб., 1865.
Виноградов В. Б. Сарматы северо-восточного Кавказа. Грозный, 1963.
Виноградов В. Б. Тайны минувших времен. М., «Наука», 1966.
«Вопросы филологии». Сб. статей преподавателей Чечено-Ингушского педагог. ин-та. Грозный, 1970.
Гадагатль А. М. Героический эпос «Нарты» и его генезис.— Краснодарское книжное изд-во, 1967.
Гадиев Ц. Из цикла сказаний о нартах.— «Горский вестник», Владикавказ, 1924, № 1, 2.
Гамрекели В. О племени двалов.— Сб. «Материалы по этнографии Грузии», вып. IX. Тбилиси. 1957.
Ган К. Ф. Краткие известия древних писателей о Кавказе.— СМОМПК, вып. II. Тифлис, 1882.
Ган К. Ф. Известия древних греческих и римских писателей о Кавказе.— СМОМПК, вып. IV. Тифлис, 1884.
Гатцук В. Морской конь. Невиданное дело.— «Южная Россия», июль 1907.
Гатцук В. Как погибли нарты — эрхустуа.— «Южная Россия», май 1907.
Гацак В. М. Восточно-романский героический эпос. Исследование и тексты. М., «Наука», 1967.
Генко А. Н. Из культурного прошлого ингушей.— ЗКВ, т. V. Л., 1930.
«Географическое и статистическое описание Грузии и Кавказа. Из путешествия г-на академика И. А. Гильденштедта через Россию и по Кавказским горам в 1770, 1771, 1772 и 1773 гг. Издано по повелению императорской Академии наук». СПб., 1809.

Геродот. История в девяти книгах. Перев. с греческого Ф. П. Мищенко, с его предисл. и указат., т. 1—2. М., 1885—1886.
Грабовский И. Ф. Ингуши (их жизнь и обычаи).— ССКГ, вып. IX. Тифлис, 1876.
Грабовский И. Ф. Экономический и домашний быт жителей горского участка Ингушевского округа.— ССКГ, вып. III. Тифлис, 1870.
Греков Б. Д., Якубовский А. Ю. Золотая Орда и ее падение. М., Изд-во АН СССР, 1950.
Грен А. Заметка.— ЭО, М., 1890, № 1.
Грен А. Чеченские тексты. Сказки и легенды чеченцев в русском пересказе.— СМОМПК, вып. XXII. Тифлис, 1897, стр. 12—22.
«Грузинские народные сказки». Тбилиси, 1952.
Далгат Б. Первобытная религия чеченцев.— ТС, вып. III, кн. 2. Владикавказ, 1893, стр. 41—132.
Далгат Б. (под псевд. «Беркут»). Казбек (как центр мифологии и святыни туземцев).— Газ. «Казбек», 1895, № 1.
Далгат Б. (под псевд. «Беркут»). Поездка к Чегемским ледникам.— Газ. «Казбек», 1896, № 29, 30, 31, 32.
Далгат Б. Страничка из северокавказского богатырского эпоса.— ЭО, М., 1901, № 1, стр. 35—85.
Далгат Б. Материалы по обычному праву ингушей.— ИИНИИК, т. II, Владикавказ, 1930.
Далгат Б. Родовой быт чеченцев и ингушей в прошлом.— ИИНИИ, т. IV, вып. 2. Орджоникидзе — Грозный, 1934—1935.
Далгат-Чавтараева У. Б. Совещание по вопросам изучения эпоса народов СССР.— «Советская этнография», 1955, № 1.
Далгат У. Б. К вопросу о нартском эпосе у народов Дагестана.— «Нартский эпос. Материалы совещания 19—20 октября 1956». Орджоникидзе, 1957.
Далгат У. Б. К вопросу о народности эпических сказаний и исторических песен у народов Северного Кавказа.— В кн.: «Вопросы изучения эпоса народов СССР». М., Изд-во АН СССР, 1958.
Далгат У. Б. Л. Н. Толстой и Дагестан. Махачкала, 1960.
Далгат У. Б. Фольклор и литература народов Дагестана. М., Изд-во восточной литературы, 1962.
Далгат У. Б., Кидайш-Покровская Н. В., Пухов И. В. В плену предвзятой схемы.— «Советская этнография», 1965, № 5.
Далгат У. Б. Кавказские богатырские сказания древних циклов и эпос о нартах.— В кн.: «Сказания о нартах — эпос народов Кавказа». М., «Наука», 1969.
Даль В. Толковый словарь русского языка.
Дешериев Ю. Д. Бацбийский язык. М.— Л., Изд-во АН СССР, 1953.
Дешериев Ю. Д. Современный чеченский литературный язык, ч. I, Грозный, 1960.
Дешериев Ю. Д. Сравнительно-историческая грамматика нахских языков и проблема происхождения и исторического развития горских кавказских народов. Грозный, 1963.
Джавахишвили И. А. Основные историко-этнологические проблемы истории Грузии, Кавказа и Ближнего Востока.— ВДИ, 1939, № 4.
Джанашвили М. Г. Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России.— СМОМПК, вып. XXII. Тифлис, 1897.
Дирр А. Божество охоты и охотничий язык у кавказцев.— СМОМПК, вып. XCIV. Тифлис, 1915, стр. 1—16.
«Древнейшие сказания о Кавказе. Сочинения барона П. К. Услара».— ССКГ, вып. X. Тифлис, 1881.
Дрягин Н. М. Анализ нескольких карачаевских сказаний о борьбе нартов с еммечь в свете яфетической теории.— «Яфетический сборник», вып. VI. Л., Изд-во АН СССР, 1930.
Дрягин Н. М. Любовные мотивы нартовского эпоса горцев Северного Кавказа.— «Труды Института языка и мышления», т. II, Л., Изд-во АН СССР, 1932.

Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе, т. I, ч. 1. СПб., 1871.
Дьяков И. М. Языки древней Передней Азии. М., 1967.
Дьячков-Тарасов А. Н. Заметки о Карачае и карачаевцах.— СМОМПК, вып. XXV. Тифлис, 1898. Тексты — стр. 73—91.
Дюмезиль Ж. Брат и сестра.— ИСОНИИ, т. XXVII. Языкознание. Орджоникидзе, 1968.
Евангелие от Матфея, гл. XIV и XVI.
Жантиева Д. Г. Мотивы исторического эпоса северокавказских горцев.— Записки Горского научно-исследоват. ин-та, вып. II. Ростов-на-Дону, 1929.
Захаров А. Ингушская богиня Тушоли и Dea Siria Лукиана.— ИИНИИ, т. IV, вып. 2. Орджоникидзе — Грозный, 1934—1935.
Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
Зиссерман А. Л. Двадцать пять лет на Кавказе, ч. I, СПб., 1879 (стр. 169—179).
«Из Ауха».— «Терские ведомости», 1863, № 32, 35, 37.
«Из записок П. И. Головинского. Чеченцы».— ССТО, вып. I. Владикавказ, 1878.
«Извлечения из персидских сочинений, собр. В. Г. Тизенгаузеном»— СМОИЗО, т. II. М.— Л., 1941.
Инал-Ипа Ш. Д. Абхазы. Историко-этнологические очерки. Сухуми, 1960.
«Ингушское устное творчество», т. II. Собиратель З. Измайлов, перев. на русский язык Д. Мальсагова. Орджоникидзе, 1933 (на ингуш. и русск. яз.).
«Кабардинский фольклор». М.— Л., «Academia», 1936.
«Кавказский этнографический сборник». Тифлис, 1968.
Кайтмазов К. Сказания о нартах.— СМОМПК, вып. VII. Тифлис, 1889.
Калоев Б. А. Некоторые этнографические параллели к осетинскому нартскому эпосу.— «Сказания о нартах — эпос народов Кавказа». М., «Наука», 1969, стр. 162.
Караџић В. С. Српске народне приповјетке.— Беч, 1821, № 37.
Карамзин Н. Сказка о женском ханстве. Древняя и Новая Россия. СПб., 1875.
Караулов Н. А. Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Азербайджане.— СМОМПК, вып. XXXI. Тифлис, 1902; вып. XXXVIII, 1908.
«Карачаевские сказания». Записаны учителем Карачаевской школы М. Алейниковым.— СМОМПК, вып. III. Тифлис, 1883, стр. 138—168.
Кероглы Х. Г. Огузский героический эпос (героические дастаны огузнаме). Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. М., 1969.
Ковалевский М. Закон и обычай на Кавказе, т. I—II. М., 1890.
Комаров М. Н. Экскурсы в сказочный мир. Этюды в области мифов и народных преданий. М., 1886.
Косвен М. О. Амазонки. История легенды.— «Советская этнография», 1947, № 2, 3.
Косвен М. О. Этнография и история Кавказа. Исследования и материалы. М., 1961.
Кравцов Н. И. Сербские юнацкие песни.— В кн.: «Сербский эпос». М.— Л., Academia, 1933.
Крупнов Е. И. К истории Ингушии.— ВДИ, 1939, № 2.
Крупнов Е. И. Материалы по археологии Северной Осетии докобанского периода.— МИА, вып. XXIII. М.— Л., 1951.
Крупнов Е. И. О состоянии и задачах изучения археологии Кавказа.— КСИИМК, вып. 60, 1955.
Крупнов Е. И. Древняя история и культура Кабарды. М., Изд-во АН СССР, 1957.
Крупнов Е. И. Древняя история Северного Кавказа. М., 1960.
Крупнов Е. И., Меркерт Н. Я. Курганы у станицы Мекенской.— Сб. «Древности Чечено-Ингушетии». М., 1963.
Крупнов Е. И. Изучение нартского эпоса и археология.— В кн.: «Археолого-этнографический сборник». Грозный, 1966.
Крупнов Е. И. О времени формирования основного ядра нартского эпоса у

народов Кавказа.— В кн.: «Сказания о нартах — эпос народов Кавказа». М., «Наука», 1969.
Кубалов А. З. Песни кавказских горцев. Герои-нарты. Осетинский народный эпос. Владикавказ, 1906.
Кушева Е. Н. Народы Северного Кавказа и их связи с Россией в XVI—XVII вв. М., Изд-во АН СССР, 1963.
Лавров Л. И. Нашествие монголов на Северный Кавказ.— «История СССР», 1965, № 5.
Лаудаев У. Чеченское племя.— ССКГ, вып. VI. Тифлис, 1872.
Ломтатидзе Г. А. Некрополь II в. н. э. в Клдеети. Тбилиси, 1957.
[*Лопатинский Л. Г.*]. Кабардинские тексты.— СМОМПК, вып. XII. Тифлис, 1891.
Лосев А. Ф. Гомер.— «Уч. зап. Моск. гос. пед. ин-та им. Ленина», вып. IV. М., 1954.
Лосев А. Ф. Античная мифология. М., 1957.
Лосев А. Ф. Мифология.— «Философская энциклопедия», т. 3. М., 1964.
Мальсагов З. Культурная работа в Чечне и Ингушетии в связи с унификацией алфавитов.— «Записки Северо-Кавказского Краевого горского научно-исследоват. ин-та», т. I. Ростов-на-Дону, 1928.
Мальсагов З. К вопросу о классных элементах в нахском языке.— ИИНИИК, т. II—III. Владикавказ, 1930.
Мальсагов З. Чеченский народный стих. В кн.: *З. К. Мальсагов.* Избранное. Грозный, 1966.
Мальсагов Д. Современное состояние искусства в Ингушетии.— «Революция и горец», Ростов-на-Дону, 1932, № 2.
Мальсагов Д. К постановке изучения чечено-ингушского фольклора.— «Революция и горец», Ростов-на-Дону, 1933, № 5.
Мальсагов Д. Д. О едином чечено-ингушском литературном языке.— «Революционный горец», Орджоникидзе, 1933, № 5.
Мальсагов Д. О некоторых непонятных местах в «Слове о полку Игореве».— ИЧИНИИЯЛ, т. I, вып. 2. Грозный, 1959.
Мальсагов Д., Зязиков Б. Фольклор ингушей и чеченцев.— В кн.: «Очерки истории советской ингушской литературы». Грозный, 1961.
Мальсагов Д. Д., Ошаев Х. Д. Устное поэтическое творчество чечено-ингушского народа.— В кн.: «Очерк истории чечено-ингушской литературы». Грозный, 1963.
Мальсагов А. О. О нарт-орстхойском эпосе ингушей и чеченцев.— В кн.: «Сказания о нартах — эпос народов Кавказа». М., «Наука», 1969.
Мальсагов А. О. Нарт-орстхойский эпос вайнахов. Грозный, 1970.
Мамиева Н. Сатáна в осетинском нартском эпосе. Орджоникидзе, 1971.
Марковин В. И. Новый памятник эпохи бронзы в горной Чечне.— Сб.: «Древности Чечено-Ингушетии». М., 1963.
Марковин В. И. В стране вайнахов. М., 1969.
Мартиросиан Г. К. Нагорная Ингушетия.— ИИНИИК, т. I. Владикавказ, 1929; т. II—III, 1930.
Марцеллин А. История, вып. III. Перев. Ю. Куликовского. Киев, 1908.
Марр Н. Я. Ossetica Japhetica. М., Изд-во Академии наук, 1918.
Марр Н. Я. Кавказская поэзия и ее технические основы, т. III, Тбилиси, 1946.
«Материалы и исследования по балкарской диалектологии, лексике и фольклору». Нальчик, 1962.
«Материалы по археологии Кавказа, собр. экспедицией имп. Моск. археологического общества, снаряженной на высочайше дарованные средства В. М. Миллером», вып. I. М., 1888.
Мациев А. Г. Чечéнско-русский словарь. М., 1961.
Мациев А. Г., Оздоев И. А. Русско-чечено-ингушский словарь. Грозный, 1966.
Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963.
Мелетинский Е. М. Место нартских сказаний в истории эпоса.— Сб.: «Нартский эпос. Материалы совещания 19—20 октября 1956». Орджоникидзе, 1957.

Мещанинов И. И. Каменные статуи рыб-вишапов на Кавказе и в Северной Монголии.— ЗКВ, т. I. М., 1928, стр. 404—405.
Микава Н. Сказки и легенды гор. М., 1960.
Миллер В. Ф. Осетинские этюды, ч. I—III. М., 1881—1887.
Миллер В. Ф. Черты старины в сказаниях о быте осетин.— ЖМНП, август 1882.
Миллер В. Ф. Кавказские предания о великанах, прикованных к горам.— ЖМНП, СПб., январь 1883.
Миллер В. Ф. Осетинские сказки.— «Сборник материалов по этнографии», издаваемый при Дашковском Этнографическом музее, вып. I. М., 1885.
Миллер В. Рецензия на СМОМПК, вып. IV. Тифлис, 1884, напеч. в ЖМНП, май 1885.
Миллер В. Кавказские легенды.— «Труды этнографического отдела имп. общества любителей естествознания, антропологии и этнографии», кн. VII. М., 1886.
Миллер В. Ф. Кавказские сказания о циклопах — ЭО, М., 1890, № 1.
Миллер В. Ф. Экскурсы в область русского народного эпоса. Приложение № 1 — Кавказско-русские параллели.— ЭО, М., 1891, № 3.
Миллер В. Ф., Харузин Н. Н. Сказки, записанные в ингушском ауле Цори.— ЭО, М., 1888, вып. 3.
Мунчаев Р. М. Из истории раннебронзового века в Чечено-Ингушетии.— В кн.: «Археолого-этнографический сборник». Грозный, 1966.
Мунчаев Р. М. Древнейшая культура северо-восточного Кавказа.— «Советская археология», 1962, № 3.
Мунчаев Р. М. Новые данные по археологии Чечено-Ингушетии.— КСИА, вып. 84. М., 1961.
«Нарты. Кабардинский эпос», М., 1951.
Немировский М. Я. К научной постановке исследования чеченской группы северокавказских языков— ИИНИИК, т. II—III. Владикавказ, 1930.
«Нечто о Чечне».— Газ. «Кавказ», 1856, № 97 и 101.
Ногмов Ш. Б. История адыхейского народа. Пятигорск, 1891.
Н. С. Т. [*Н. С. Трубецкой*]. Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (земли).— ЭО, 1908, кн. XXVIII, № 3, стр. 88—92.
«Описание всех в Российском государстве обитающих народов», ч. II. СПб., 1799. Перев. с немецкого издания 1776 г. «Готлиб-Георги».
Остряков П. Народная литература кабардинцев и ее образцы.— «Вестник Европы», 1879, № 4.
«Очерки истории СССР». М., Изд-во АН СССР, 1958.
Ошаев Х. Д. Из устного творчества чеченцев.— «Известия Северо-Кавказского пед. ин-та». Орджоникидзе, 1933.
Ошаев Х. Д. Устное народное творчество чеченцев.— В кн.: «Очерки истории советской чеченской литературы». Грозный, 1961.
«Памятники народного творчества осетин. Нартовские народные сказания», вып. I. Владикавказ, 1925.
«Памятники народного творчества осетин. Дигорское народное творчество», вып. II. Владикавказ, 1927.
Потанин И. Ставр Годинович и Гесер.— ЭО, М., 1891, № 3.
Потебня А. Из лекций по теории словесности. Харьков, 1914.
Плано-Карпини И. Д. История монголов. СПб., 1911.
Попов Ив. Ичкеринцы.— ССТО, вып. I. Владикавказ, 1878.
«Приключения нарта Сасрыквы и его девяносто девяти братьев. Абхазский народный эпос». М., 1962.
«Путевые записки о Закавказье».— Газ. «Кавказ», 1867, № 37—39.
«Путешествие по ущельям Северной Осетии д-ра В. Пфафа».— «Сборник сведений о Кавказе», т. I. Тифлис, 1871.
«Религиозные верования абхазцев».— ССКГ, вып. V. Тифлис, 1871.
Рклицкий В. М. К вопросу о нартах и нартских сказаниях.— «Известия Осетинского научно-исследовательского института краеведения», вып. II. Владикавказ, 1927.
Рукоп. фонд ДАГНИИЯЛ им. Г. Цадаса, ф. д. № 15, 48, 91, 92, 95, 118.

Рукопись работы Б. К. Далгата «Первобытная религия чеченцев».— Личный архив У. Б. Далгат.
П. Н. Рыбников. Песни, собранные П. Н. Рыбниковым, т. I—IV. Изд. 1. М., 1861—1867.
«Сборник Кирши Данилова» («Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым»). М.— Л., 1958.
«Сборник статей и материалов по вопросам нахского языкознания». Грозный, 1970.
Светлов В. Семь сыновей вьюг. СПб., 1903.
Семенов Л. П. Мавзолей Борога-каш.— ИИНИИК, т. I. Владикавказ, 1928.
Семенов Л. П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушии в 1925—1927 гг.— ИИНИИК, т. I. Владикавказ, 1928.
Семенов Л. П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушии в 1928—1929 гг.— ИИНИИК, т. II—III. Владикавказ, 1930.
Семенов Л. П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушии в 1930—1932 гг.— ИИНИИ, т. IV, вып. 2. Орджоникидзе — Грозный, 1935.
Семенов Л. П. К вопросу о мировых мотивах в фольклоре ингушей и чеченцев.— Сб. «Академия наук СССР — академику Н. Я. Марру». М.— Л., 1935.
Семенов Л. П. Нартские памятники Северной Осетии.— Сб.: «Нартский эпос». Дзауджикау, 1949.
Семенов Л. П. Нартский эпос и памятники материальной культуры.— В кн.: «Нартский эпос. Материалы совещания 16—20 октября 1956». Орджоникидзе, 1957, стр. 82—90.
Семенов Л. П. Фригийские мотивы в древней ингушской культуре.— ЧИНИИИЯЛ, вып. I. История. Грозный, 1959.
Семенов Л. П. Ингушская и чеченская народная словесность.— ЧИНИИЯЛ, т. I, вып. 3. Литература, Грозный, 1959.
Семенов Н. Сказки и легенды чеченцев. С предисловием и замечаниями собирателя. Владикавказ, 1882.
Семенов Н. Туземцы Северо-Восточного Кавказа. СПб., 1895.
«Сказания о нартских богатырях». М., 1960.
Скитский Б. В. Нартский эпос как исторический источник.— Сб.: «Нартский эпос». Дзауджикау, 1949.
Смирнов К. Ф. Итоги и очередные задачи изучения сарматских племен и их культуры.— «Советская археология», вып. XVIII, 1953.
Смирнова Я. С. Военная демократия в нартском эпосе.— «Советская этнография», 1959, № 6.
Созонович И. П. Песни о девушке-воине и былина о Ставре Годиновиче. Варшава, 1886.
Станишевский В. Путешествие по Чечне.— Газ. «Кавказ», 1873, № 54 и 56.
Тейлор Эдуард Бернет. Первобытная культура. т. 1—2. Изд. 2.-е, СПб., 1896—1897.
«Терские ведомости». Владикавказ, 1880, № 45 («Про молодца-чеченца и богатыря Ногая»).
«Терские ведомости». Владикавказ, 1911, № 269, стр. 2 («Алхас-Темир»).
Тизен-Гаузен В. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды, т. I. СПб., 1884.
Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1964.
Тотоев М. С. Кабардино-балкаро-осетинские отношения в XVI—XVIII вв.— ИСОНИИ, т. 25. Орджоникидзе, 1966.
Тревер К. В. Очерки по истории и культуре Кавказской Албании. М.— Л., 1959.
Тресков И. В. Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик, 1963.
Трубецкой Н. Из области северокавказского эпоса. Встреча нарта Сосруко с великаном.— «Дневник XIII съезда русских естествоиспытателей и врачей в Тифлисе, 16—24 июня 1913».
Туганов М. С. Кто такие нарты? — ИСОНИИ, вып. I. Владикавказ, 1925, стр. 371—379.

«Турецкие народные сказки». М., 1967.
Урусбиев С. Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского округа Терской области.— СМОМПК, вып. I. Тифлис, 1881.
Услар П. К. Древнейшие сказания о Кавказе.— «Сочинения барона П. К. Услара». Тифлис, 1881.
Услар П. К. Этнография Кавказа. Языкознание, ч. II. Чеченский язык. Тифлис, 1888.
Услар П. К. Кое-что о словесных произведениях горцев.— ССКГ, вып. I. Тифлис, 1868.
«Фольклор Азербайджана и прилегающих стран», т. 2. Под ред. проф. А. В. Багрия. Баку, 1930.
Формозов А. А. Камень «Щеглец» близ Новгорода и камни «следовики».— «Советская этнография», 1965, № 5.
Формозов А. А. Памятники первобытного искусства на территории СССР. М., «Наука», 1966.
Халанский М. Великорусские былины киевского цикла. Варшава, 1885.
Халатьянц Г. А. Общий очерк народных армянских сказок.— «Сборник материалов по этнографии», вып. I. М., 1885.
Хицунов П. Древние христианские памятники на Северном Кавказе.— Газ. «Кавказ», 1847, № 41.
Хоренский М. История Армении. Перевод Н. Эмина. М., 1893.
Христианович В. П. Горная Ингушетия. К материалам по экономике альпийского ландшафта. Ростов-на-Дону, 1928.
Цагарели А. Амазонки на Кавказе.— Газ. «Кавказ», 1870, № 146.
«Чечено-ингушский фольклор».— М., 1940.
Чиковани М. Я. Народный грузинский эпос о прикованном Амирани.— М., «Наука», 1966.
Чиковани М. Я. Нартские сюжеты в Грузии (параллели и отражения).— «Сказания о нартах — эпос народов Кавказа». М., «Наука», 1969, стр. 226.
Чокаев, Кати З. Морфология чеченского языка. Словообразование частей речи, ч. 1—2. Грозный, 1968—1970.
«Чудесные родники. Сказания, сказки и песни народов Чечено-Ингушской АССР». Грозный, 1963.
Шавхелишвили А. И. Из истории взаимоотношений между грузинским и чечено-ингушским народами (с древнейших времен до XV века). Грозный, 1963.
Шагиров А. К. Очерки по сравнительной лексикологии адыгских языков. Нальчик, 1962.
Шамилев А. К вопросу о христианстве у чеченцев и ингушей.— ЧИНИИЯЛ, т. III, вып. 1. Грозный, 1959.
Шанаев Джантемир. «Осетинские народные сказания».— ССКГ, вып. V. Тифлис, 1871, стр. 17—22.
Шанаев Джантемир. Нартовские сказания.— ССКГ, вып. VII. Тифлис, 1873.
Шанаев Г. Народные сказания кавказских горцев. Из осетинских сказаний о нартах.— ССКГ, вып. IX. Тифлис, 1876, стр. 1—64.
Шегрен А. М. Религиозные обряды осетин, ингуш и их соплеменников.— Газ. «Кавказ», 1846, № 27—30.
Шиллинг Е. Ингуши и чеченцы.— В кн.: Религиозные верования народов СССР, т. II. М.— Л., 1931.
Шиллинг Е. М. Культ Тушоли у ингушей.— ИИНИИИ, т. IV, вып. 2. Орджоникидзе — Грозный, 1934—1935.
Шортанов А. Т. Героический эпос адыгов «Нарты».— В кн.: «Сказания о нартах — эпос народов Кавказа». М., «Наука», 1969.
Щеблыкин И. П. Путеводитель по Ингушской автономной области. Владикавказ, 1929.
Щеблыкин И. П. Искусство ингушей в памятниках материальной культуры.— ИИНИИК, вып. I. Владикавказ, 1928.
Эльдарханов Т. Чеченские тексты.— СМОМПК, вып. XXVIII, Тифлис, 1900.
Эльдарханов Т. Чеченские тексты.— СМОМПК, вып. XXIX, Тифлис, 1901.

Эльмурзаев С. Некоторые сказания о нартских памятниках чеченцев и ингушей.— «Труды ЧИНИИЯЛ, т. IV, вып. 3. Грозный, 1963.
Эльмурзаев С. Ч. Новые данные о чечено-ингушских нарт-эрстхоевских сказаниях.— «Труды ЧИНИИЯЛ», т. IX. Грозный, 1964, стр. 129—137.
Эмин Н. О. Очерк религии и верования языческих армян. М., 1864.
«Эпос о Гильгамеше («О все видевшем»).— М.— Л., Изд-во АН СССР, 1961.
Яковлев Н. Ф. Ингуши. М., 1925.
Яковлев Н. Ф. К вопросу об общем наименовании родственных народов.— «Записки Северо-Кавказского горского научно-исследоват. ин-та», т. I. Ростов-на-Дону, 1928.
Яковлев Н. Ф. Языки и народы Кавказа. Заккнига, 1930.
Янчук Н. А. К истории и характеристике женских типов в героическом эпосе.— «Юбилейный сборник в честь В. Ф. Миллера». М., 1900.

Brosset M. Additions et éclaircissements à L'Histoire de la Géorgie. 2-me partie. St. Pétersbourg, 1851.
Brosset M. Description Géographique de la Géorgie par le tsarévitch Wakhoucht, publiée d'apres l'original autographé par M. Brosset. 1-er partie. St. Pétersbourg, 1842.
Bodenstedt Fr. Les peuples du Caucase et leur guerre d'indépendance contre la Russie. Traduit par le prince E. D. Salm-Kyrburg. Paris, 1859.
Darmesteter James. Le Zend Avesta Traduction nouvelle. Vol. 1—3. Paris, 1892—1893.
Diez H. Der neuentdeckte Oghuzische Cyklop verglichen mit dem Homerischen. Berlin, 1811.
Dumézil G. Légendes sur Les Nartes suivies de cing notes mythologiques von Dumézil. Paris, 1930.
Dumézil G. Loki. Paris. Maisonneuve, 1948.
Dumézil G. Études Oubykhs. Paris, Maisonneuve, 1959.
Dumézil G. Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase, I, 5. Paris, Maisonneuve, 1960—1967.
Dumézil G. Le Livre des héros. Légendes sur les nartes. Gallimard, 1965.
Dumézil Georges. Documents anatoliens sur les traditions du Caucase. IV, Paris, Presses universitaires de France, 1967.
Dumézil G. Mythe et épopée. Paris, Gallimard, 1968.
Dumézil G. Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens. Paris, Presses universitaires de France, 1969.
Geiger Wilhelm. Ostiranische Kultur im Altertum. Erlangen, 1882.
Gerland G. Altgriechische Märchen in der Odyssee. Magdeburg, 1882.
Grimm W. Die Sage von Poliphem. Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1858.
Harlez Ch. Avesta. Livre sacré des séctateurs de Zoroastre. Vol. 1—3. Liège, 1875—1877.
Langlès L. Les voyages de Sindbâd le marin. Paris, 1814.
Lamberti A. Petit de la Croix. Description des pays situés entre la mer Noire et la mer Caspienne. Paris, 1797.
Klaproth J. Voyage au mont Caucase et en Géorgie, 1807 an. V. I—II. Paris, 1823.
Potocki Jean. Voyage dans les steppes d'Astrakhan et du Caucase, 2 v. publ. J. Klaproth. Paris, 1829.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВДИ	— «Вестник древней истории»
ДАГНИИЯЛ	— Дагестанский научно-исследовательский институт истории, языка и литературы им. Г. Цадаса
ЖМНП	— «Журнал Министерства народного просвещения»
ЗКВ	— «Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской Академии Наук»
ИИНИИ	— «Известия Ингушского научно-исследовательского института»
ИИНИИК	— «Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения»
ИОЛЯ	— «Известия Отделения литературы и языка АН СССР»
ИСОНИИ	— «Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института»
ИЮОНИИ	— «Известия Южно-Осетинского научно-исследовательского института»
ИФ	— «Ингушский фольклор» [т. I]. Грозный. Чечено-Ингушское гос. изд-во, 1940; т. II. Грозный, изд. ЧИНИИЯЛ, 1967 (на ингуш. яз.)
ИЧИНИИЯЛ	— «Известия Чечено-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы»
КСИА	— «Краткие сообщения Института археологии АН СССР»
КСИИМК	— «Краткне сообщения Института истории материальной культуры АН СССР»
МИА	— «Материалы и исследования по археологии СССР»
ПНТО	— «Памятники народного творчества осетин»
СМОИЗО	— «Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды»
СМОМПК	— «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа»
ССКГ	— «Сборник сведений о кавказских горцах»
ССТО	— «Сборник сведений о Терской области»
ТС	— «Терский сборник»
ЧФ	— «Чеченский фольклор», тт. I—III. Грозный, изд. ЧИНИИЯЛ, 1959—1964 (на чечен. яз.)
ЭО	— «Этнографическое обозрение»

ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора 5

ИССЛЕДОВАНИЕ

Введение. Богатырские и героические сказания чеченцев и ингушей, их жанровая классификация, место в героическом эпосе кавказских народов 9

Глава I. Общие основы чечено-ингушского эпоса 36

Происхождение и расселение вайнахскнх племен 36

Древняя религия и мифология 49

Глава II. Сказания древних циклов 70

Мифические великаны-чудовища 71

Одноглазые великаны 77

Великаны-богатыри 88

Вампалы 94

Глава III. Героические сказания чеченцев и ингушей 105

Нарт-орстхойские сказания 106

Темы нарт-орстхойского эпоса 116

Образы нарт-орстхойского эпоса 129

К вопросу о сущности идеализации нарт-орстхойских эпических персонажей 189

Взаимодействия эпоса и анекдота (к вопросу о состоянии жанра) 204

Исторический эпос (сказания, предания и легенды более поздней формации) 209

Героические сказания о местных богатырях 211

Сказания о борьбе за землю 215

Сказания и легенды об Астха Темыре 224

Женские героические образы 234

Заключение 247

ТЕКСТЫ

	Текст	Комментарии
Сказаиия древних циклов	257	*410*
Мифы и предания о мифических существах	257	*410*
Солнце и Луна	257	*410*
Как произошли Солнце, Луна и звезды	257	*410*

	Текст	Коммен-тарии
Дардза-нянильг — Мать вьюг	258	*410*
Елта	258	*410*
[Как из грешного человека сделались кабан и свинья]	260	*411*
Алмасы, лесные мужи	261	*412*
Орштохойцы (карабулаки)	261	*412*
[Алмас и Чопа Борган]	263	*412*
[Алмас и охотник по имени Я-сам-себя]	264	*412*
Алмас	265	*413*
Царь зверей с топором на груди	265	*413*
Колдуньи-великанши	265	*413*
Ешап	267	*414*
[Зять и теща]	267	*414*
Сказания об одноглазых великанах	268	*414*
Зарваш, или Семиголовый минотавр	268	*414*
Путешествие нарта	268	*414*
Тимар с обгоревшим боком	271	*415*
Вампалы-великаны	273	*415*
[Соска Солса и тазовая кость]	273	*415*
Гарбаши (великаны-чудовища)	274	*415*
[О вамполож]	275	*416*
Гарбаш (великан-чудовище)	275	*416*
Сеска Солса и вампал	277	*416*
[Сказание о великане Говде]	278	*416*
Сказания о великанах (вамполож)	280	*416*
Тинин Вюсу и Эржи Хожа	281	*417*
Сильный Солса	283	*417*
Сказка про охотника и нарта	285	*417*
Сказания о нарт-орстхойцах	287	*418*
Как родился Соска Солса	287	*418*
Происхождение Газдиевых-Базоркиных	287	*418*
Нарт-эрстхоец Кускуз	288	*418*
Мельничные жернова нарт-эрстхойцев	288	*418*
Спор Гепака и Амира	288	*418*
[Башни нарт-эрстхойцев]	289	*419*
[Теча и его возлюбленная Цай]	289	*419*
[Урузман, Орзми, Солса и Патараз, сын Хамчи]	290	*419*
Предание об Ахмеде-благодетеле	292	*419*
Оршамар Арш	295	*420*
[Батоко Шертуко]	296	*421*
Батыг Шертга	296	*421*
[Ответы Батоко Шертуко, или Цена Соска Солсы]	297	*421*
Сеска Солса и Батыг Шертга	297	*421*
Орхустойцы и Ботоко Ширтга	298	*422*
Хамчи Патриж	301	*422*
[Солса и Патараз]	301	*422*

	Текст	Коммен-тарии
Сеска Солса и Селий Пиръа	302	*422*
Соска Солса и накыстцы	303	*423*
Приключения нартов	303	*423*
Сеска Солса и Бятар	304	*423*
[Соска Солса и Горжай]	310	*424*
[Колой Кант]	311	*425*
Соска Солса и Колай Кант	314	*426*
Колой Кант	315	*426*
Гезама Али и Толам-Аго	317	*427*
Сеска Солса и Кинда Шоа	318	*427*
Эшк и Сеска Солса	320	*428*
Сказание о нарте Соска Солсе и Охкыр Канте	320	*428*
Любимая Альбика	321	*428*
Жена Пхагал Бяри и нарт-орстхоец	322	*429*
Пхагал Бяри	323	*430*
Бийдолг Бяри и Сеска Солса	324	*430*
Пхагал Бяри и Сеска Солса	325	*430*
Отцовское наследство	326	*431*
Две дочери, мать и Сеска Солса	328	*431*
Предание о Соски Солсе	329	*431*
Сеска Солса и Жербаба	329	*432*
Как нарт-орстхойцы сгинули со света	330	*432*
Благодатная птичка	331	*432*
[«Нарты верили в бога...»]	331	*433*
Ялхой-мохкское сказание	332	*433*
Чтобы котел говорил о нас	334	*433*
Гибель орштхоев	334	*434*
Отчего бог истребил орштхоев	335	*434*
Как погиб род нарт-орстхойцев	335	*434*
Сеска Солса и лесной голубь	336	*435*
Куда девались нарты-эрхустойцы	337	*435*
[Сирая вдова и нарты]	337	*436*
[Наур и Гожак]	338	*436*
Предания о памятниках нарт-эрстхойцев	340	*436*
Царь нарт-эрстхойцев Науразе	340	*436*
[Башня Науразе]	341	*436*
Хребет семи братьев нарт-эрстхойцев	341	*437*
Разгром нартов	342	*437*
Нарты из Герменчуга	342	*437*
Нарты из Энгеноя	343	*437*
Хорачоевское сказание	344	*438*
Сказки о нарт-орстхойцах	345	*438*
Лял-Султа	345	*438*
О Хане Гаммалте	350	*439*
Путешествие трех князей	354	*439*

	Текст	Комментарии
Нарт-эрстхоевец и кровник	355	440
Сказания, отражающие деформацию эпоса	356	440
60 орхустойцев и Цазик	356	440
Сеска Солса и волк	359	440
Исторический эпос (сказания, предания и легенды)	360	441
Героические сказания о местных богатырях	360	441
Предание о происхождении фамилии Барконхой	360	441
Баркум Кант	362	441
Жена Барахой Канта	363	441
Барахой Кант	365	442
О Ткобя-Ерде	368	443
Сказание про Хидыр Мирзу	369	443
Мехка Астби	370	444
Предание о Бора Абаеве	372	444
Могила Бексултана Бороган	373	444
Сестра семерых братьев	374	445
Отец и сын	377	446
Сказания о борьбе за землю	378	446
Ачамза-курган (сын Лоаман Ха)	378	446
Лорса и Солса	382	447
Кто первым поселился в Насыр-Корте	385	447
Нясар	386	448
Нясар и Козаш	389	448
Внук Козаша и Германч	390	448
Герой-богатырь Тинин Вюсу	391	449
Как орстхойцы страну отвоевали	395	449
Подвиг Чербыша	395	449
Ча и Чербаж	396	450
Предание о Пуге Этиеве Цориеве	397	450
[Ров Тамерлана]	398	450
Соски Солсан	399	450
Канава Темира Хромого	400	450
Легенда-быль о хромом Темыре (Астха-Темыр) и его сыне	403	451
Приложение	409	
Из биографии Газбыка Газиевича Хабиева-Буржаева	451	
Библиография	452	
Список сокращений	462	

ZUSAMMENFASSUNG

Wainachen (so nennen sich die Tschetschenen und die Inguschen) baben ein herrliches uraltes Epos. Diesem heroischen Epos ist das vorliegende Buch gewidmet.

Das Buch besteht aus der wissenschaftlichen Untersuchung, den Texten ler Sagen in der russichen Übersetzung und dem wissenschaftlichen Kommentar.

Die ganze wissenschaftliche Analyse des Materials wurde bei der Untersuchung den zwei Hauptproblemen untergeordnet. Eines dieser Hauptprobleme ist das Problem der Feststellung der historischen Grundlage des Epos, die in dem Epos ihren künstlerischen Ausdruck gefunden hat. In der Untersuchung wird eine große Bedeutung der Verbindung des Wainacher Epos mit der geistigen und materiellen Kultur des Wainacher Volkes beigemessen, weil sonst das Wesen dieser Gestalten nicht klar genug ist. Die Ethnographisierung dieser Helden wird von der Verfasserin als ein Merkmal ihrer realistischen Auffassung seitens des Volkes angesehen. Nach der Ansicht der Vervasserin wird der Wainacher Epos ungefähr vom 2. Jahrtausend v. u. Z. bis zum 18. Jahrhundert n. u. Z. datiert.

Das zweite Hauptproblem ist das Problem der historischen Entwicklung des Epos, der Evolution dieses Genres auf verschiedenen Etappen dessen künstlerischer Gestaltung von den uralten Sagen alter Zyklen über Recken bis zu den heroischen Sagen des nart-orstchojsker Epos und den später entstandenen Sagen, Überlieferungen und Legenden historischen Charakters. Bei dieser Untersuchung werden von der Verfasserin künstlerische Besonderheiten der uralten, primitiveren epischen Gestalten (mit vorwiegend mythologischen und körperlichen Eigenschaften) und den späteren, komplizierteren, ziemlich logisch denkenden epischen Gestalten, die eine tiefere moralisch-philosophische und soziale Charakteristik haben. Das uralte Epos der Tschetschener und der Inguschen zeugt von der großen ästhetischen Kultur dieser Völker.

Die theoretischen Ergebnisse der Untersuchung werden durch eine große Anzahl von Texten veranschaulicht, die in einer bestimmten wissenschaftlichen Reihenfolge stehen. Die Texte werden nach den Prinzipien der akademischen Ausgabe veröffentlicht. Die meisten Texte waren bisher nur in der tschetschener und inguscher Sprachen erschienen. Die literarischadäquate Übersetzung dieser Texte wurde von der Verfasserin nah an den Text der Urschrift angefertigt.

Уздиат Башировна Далгат

Героический эпос чеченцев и ингушей

Утверждено к печати
Институтом мировой литературы им. А. М. Горького

Редактор издательства *Л. М. Стенина.* Художник *С. А. Данилов*
Художественный редактор *С. А. Литвак*
Технический редактор *А. М. Сатарова*

Сдано в набор 22/IX 1971 г. Подписано к печати 17/II 1972 г.
Формат 60×90¹/₁₆. Бумага № 2. А-05830. Усл. печ. л. 29,25.
Уч.-изд. л. 31,3. Тираж 1600. Тип. зак. № 2858. Цена 2 р. 11 к.

Издательство «Наука». Москва К-62, Подсосенский пер., 21
2-я типография издательства «Наука». Москва Г-99, Шубинский пер., 10

ОПЕЧАТКИ И ИСПРАВЛЕНИЯ

Страница	Строка	Напечатано	Должно быть
5	4 сн.	комплектный	комплексный
48	10 св.	«Галуан»	«Гlалуан»
95	7 св.	вампах	вампалах
134	8 сн.	«religions Paris»	religions», Paris
139	1 св.	из	на
230	2 сн.	«Цак-булат»	«Цок-булат»
230	2 сн.	«уlокъа»	«цlокъа»
416	8 сн.	обычная	обычая
430	21 сн.	Бмйдолг	Бийдолг
441	17 св.	одиако	одного
452	19 св.	О. А. Нальсагов	О. А. Мальсагов

2013